Romains 2
Sa cohérence et sa fonction

Nombreux sont les commentateurs pour qui, en Rm 1,18–3,20, Paul veut montrer la culpabilité de l'humanité entière (1). Mais, lorsqu'il s'agit de passages difficiles, encore et toujours débattus, ce n'est pas nécessairement l'opinion de la majorité qui indique la bonne direction. On connaît les objections fortes que l'interprétation commune a rencontrées auprès de Sanders, Räisänen (2) et d'autres (3): si Paul veut montrer que tous les hommes sont, sans exception aucune, passibles de la colère divine, comment peut-il admettre l'existence d'hommes de bien en Rm 2,14 et 2,27a? Comment d'autre part concilier Rm 2,13 (seront justifiés tous ceux qui mettent en pratique la loi — entendez: la loi *mosaïque*) (4) et Rm 3,20 (personne ne sera justifié à partir des œuvres bonnes faites par obéissance à la loi) (5)?

(1) Cf., encore tout récemment, le jugement de K. Finsterbusch: «Ein *breiter* Konsens besteht in der Forschung darüber, dass Paulus in Röm 1,18–3,20 von der Sündhaftigkeit aller Menschen in der Zeit vor dem Kommen des Christus ausgeht», *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen* (Göttingen 1996) 15 (Je souligne).

(2) E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia 1983) 123-135; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (Tübingen 1983) 97-109; j'ai déjà présenté et discuté les positions de ces auteurs dans *Comment Dieu est-il juste?* Clefs pour interpréter l'épître aux Romains (Paris 1991).

(3) On trouvera un *status quaestionis* presque exhaustif sur l'interprétation de Rm 1,18–3,20, en particulier de Rm 2, en D.A. CAMPBELL, «A Rhetorical Suggestion Concerning Romans 2», *SBL 1995 Seminar Papers* (Atlanta, GA 1995) 140-167, sur la position de qui je reviendrai plus loin.

(4) En Rm, lorsqu'il est employé sans déterminant (c'est-à-dire sans complément de nom), le vocable νόμος désigne la loi mosaïque, sauf en Rm 7,21, où l'existence d'une antanaclase est plus que probable — la présence de déterminants n'empêche évidemment pas qu'il y ait aussi antanaclase, comme le montrent Rm 7,22-25; 8,2.

(5) L'expression ἔργα νόμου désigne les œuvres *requises par la loi mosaïque* et non, comme l'affirme L. Gaston, les œuvres *de la loi*, les «condamnations et punitions opérées par la loi» — génitif subjectif; cf. *Paul and the Torah* (Vancouver 1987) 100-106. Le contexte littéraire l'exige en effet, ainsi que l'usage juif, comme le rappelle P. GRELOT, «Les œuvres de la Loi (à propos de 4Q 394-398)», *RevQ* 63 (1994) 441-448.

S'il ne semble pas y avoir de contradiction entre Rm 1,18-32 et Rm 3,1-20, où l'interprétation commune trouve ses fondements, c'est sur la fonction de Rm 2 que la critique reste divisée. Il importe donc d'y revenir.

Après avoir évoqué et examiné les dernières interprétations en date, en particulier celle, très complète, de D. A. Campbell (6), il sera possible d'envisager une solution, vraiment fondée sur la rhétorique de Rm 1–4.

I. Examen des différentes lectures

1. *Tous coupables ou tous pécheurs?*

La lecture commune — ou encore «traditionnelle» (7) —, selon laquelle Rm 1,18–3,20 vise à l'établir l'universelle méchanceté de l'humanité, peut évidemment se recommander de Rm 3,1-20, où il est dit que «tout homme est menteur» (v. 4), que personne n'est juste (v. 10), que tous sont corrompus de la tête aux pieds (vv. 12-18), et qu'ainsi le monde entier est coupable devant Dieu (v. 19). L'universalité et la gravité du mal intérieur sont bien soulignées.

Paul ne veut pas seulement montrer «la *culpabilité* universelle de l'humanité» (8). Car les juifs pieux reconnaissent leurs péchés et, lorsqu'il y a lieu, en confessent la gravité (ἀνομίαι, etc.); ils n'hésitent pas à se déclarer coupables, car ils savent que le juste pèche sept fois par jour, comme dit Pr 24,16, mais il ne se rangent pas pour autant dans la catégorie des sans loi (ἄνομοι), des impies (ἀσεβεῖς) ou des pécheurs (ἁμαρτωλοί). La loi juive a d'ailleurs ses procédures de blanchiment et de pardon. Il ne suffit donc pas de déclarer: *tous ont péché* (Rm 3,23a) et sont passibles de la colère divine, car le juif fidèle répondra aussitôt que Dieu pardonne aux cœurs contrits, à tous ceux qui veulent pratiquer la loi mosaïque du fond du cœur et qui, sans désespérer de leurs fautes, attendent la miséricorde promise. Tous pèchent, mais tous n'en deviennent pas pour cela ἄνομοι, ἀσεβεῖς, ἁμαρτωλοί. Or c'est bien à cette conclusion que mène Rm 3: non seulement tous les hommes mentent, pèchent, mais il n'y a rien de bon en eux, et ils se retrouvent ainsi tous dans la même situation

(6) Dans l'article cité en note 3.

(7) Si l'on suit la formation de CAMPBELL, «A Rhetorical Suggestion», 142-147.

(8) C'est ainsi que CAMPBELL, «A Rhetorical Suggestion», 142, voit l'interprétation commune.

désespérée. Que Paul pointe vers cela, Rm 3,7 le laisse déjà entendre, qui demande pourquoi chacun se retrouve ainsi jugé ὡς ἁμαρτωλός. La section suivante (Rm 5–8) (9) le montre aussi, dans la mesure où Paul, s'appuyant sur l'acquis de Rm 1,18–3,20, y déclare plusieurs fois que Dieu a fait miséricorde alors que tous étaient ἀσεβεῖς (Rm 5,6), ἁμαρτωλοί (5,8.19). Ce n'est donc pas la culpabilité généralisée Rm 3,1-20 veut mettre en relief, mais l'être-ἁμαρτωλός de tous, juifs et non juifs (10).

Mais pourquoi Paul se croit-il autorisé à conclure ainsi? Selon l'interprétation commune, c'est parce qu'il a montré qu'aucun humain ne peut se présenter devant Dieu avec les œuvres bonnes requises: le jugement se fait sur les œuvres (Rm 2,6) et tous, païens (Rm 1,18-32) et juifs (Rm 2) ont depuis toujours fait le mal; que, de plus, ces œuvres mauvaises renvoient à un cœur méchant et enténébré (Rm 1,21.24; 2,5), confirme bien que l'agir mauvais vient d'un fond pécheur. Mais c'est là que les difficultés commencent: (a) si Paul veut montrer que tous sont ennemis de Dieu, pourquoi mentionne-t-il, en Rm 2, que des non juifs font le bien (agir) en suivant leur conscience (cœur), ce qui interdit de les mettre au rang des pécheurs? (b) A-t-il vraiment montré et voulu montrer en Rm 2 que *tous* les juifs commettent les abominations mentionnées aux vv. 21-23? Car, si tel était le cas, il faudrait reconnaître, avec Sanders que «la manière dont Paul montre l'universelle culpabilité» (11) en Rm 1,18–2,29 n'a rien

(9) Rm 5, répétons-le, ne peut en aucun cas être la conclusion de la première section. On pourrait objecter que le chapitre commence par un οὖν! Certes, δικαιωθέντες οὖν reprend le substantif δικαίωσις de Rm 4,25; il s'agit d'ailleurs d'une anadiplôse, et même d'une *reversio*, dans la mesure où deux éléments sont repris en ordre inverse: Jésus notre Seigneur – Justification / justifiés – notre Seigneur Jésus Christ. Mais les deux figures (sur la *reversio*, voir plus bas, note 29) indiquent manifestement que l'argumentation rebondit à partir des acquis de Rm 1–4 (à savoir la justification de tous les humains). Ce n'est pas seulement Rm 5 qui trouve son fondement en Rm 1–4, mais toute la suite de l'argumentation (Rm 5–8). Bien d'autres indices favorisent une division de l'argumentation en Rm 1–4 et 5–8, et il n'y a pas lieu de les égrener ici.

(10) Sur la distinction faite par le judaïsme du temps de Paul entre ces catégories (pécher n'impliquant pas qu'on tombe dans la classe des pécheurs), voir M. WINNINGE, *Sinners and the Righteous*. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters (Stockholm 1995).

(11) Noter encore ce mot «culpabilité», totalement inadéquat pour rendre compte de la «line of thought» de Rm 1,18–3,20.

de convaincant: sa démonstration n'est pas consistante et repose sur une grosse exagération» ([12]). Mais où, en Rm 2, l'apôtre dit-il que *tous* les juifs, en particulier les juifs fidèles et pieux, volent, commettent l'adultère et pillent les temples païens? Certes, l'un ou l'autre passage de la littérature juive paratestamentaire semble attribuer de tels actes au peuple entier ([13]), mais en Rm 2, rien de tel. L'apostrophe σὺ ἰουδαῖος de 2,17 ne vise pas tous les juifs, seulement ceux dont l'agir est en contradiction avec la Loi qu'ils prêchent et enseignent, mais ne mettent pas en pratique. N'oublions pas que l'adjectif πᾶς n'apparaît pas en Rm 2,17-29! À aucun moment Paul ne dit que tous les sujets de la loi mosaïque commettent de telles iniquités. On objectera sans doute que l'accusation de l'apôtre reste générale, tout comme celle des livres paratestamentaires, et s'applique à l'ensemble des juifs, sans tenir compte des cas particuliers. Mais l'objection ne tient pas, dans la mesure où les ignominies incriminées étaient devenues rares, très rares même. Si l'argumentation de Paul ne tenait que grâce à une telle généralisation, on pourrait légitimement la nommer *abusive*, à la suite de Sanders. Mais, ne doit-on pas néanmoins admettre que Paul englobe *implicitement* tous les juifs dans sa critique, puisque, juste après, Rm 3 va déclarer tous les humains, juifs et non juifs, entièrement mauvais, pécheurs donc? Méthodologiquement rien ne permet de reporter l'élargissement évident de Rm 3,10-18, où les affirmations s'appliquent effectivement à tous, sur Rm 2. La difficulté sur laquelle les commentateurs butent ou qu'ils passent sous silence concerne précisément le saut *quantitatif* opéré en Rm 3: que Dieu punisse *tous ceux qui*, juifs ou autres, commettent l'iniquité (et sont pécheurs), rien là que de très conforme aux principes énoncés plus haut dans le chapitre (en 2,6-11); mais comment l'apôtre peut-il conclure, à partir de 3,9, que *tous* les humains sont dans cet état?

Certains exégètes affirment, il est vrai, que les termes μοιχεύειν (commettre l'adultère) et ἱεροσυλεῖν (dépouiller les temples par vol sacrilège) de Rm 2,22 doivent être pris au sens figuré et qu'ils visent l'attachement idolâtrique d'Israël à sa Torah ([14]). Si tel était le pro-

([12]) SANDERS, *Paul, the Law*, 125.

([13]) Cf. *Test. Lévi* 14,4-8; *Test. Moïse* 7.

([14]) D.B. GARLINGTON, "*hierosylein* and the Idolatry of Israel (Romans 2.22)", *NTS* 36 (1990) 142-151; repris en id., *Faith, Obedience and Perseverance*. Aspects of Paul's Letter to the Romans (Tübingen 1994)

pos de Paul, la question de l'universalité ne se poserait plus pour Rm 2,17-29, car c'est bien l'ensemble des juifs qui a refusé l'Évangile au nom d'une stricte fidélité à la Torah. Cette interprétation a l'avantage de rendre raison du passage au «tous, juifs et grecs» de 3,9 et de la mise d'Israël au rang des pécheurs: tous sont idolâtres, les païens, mais aussi les juifs, le peuple qui dit pourtant extirper un tel mal de son cœur! Que penser d'une telle suggestion? Elle est littérairement peu plausible, car les vv. 21-23 reprennent des commandements du décalogue en une progression *ascendante* — voler, commettre l'adultère, idolâtrie — qui interdit de les mélanger, et qui renvoie aux actions désignées par les différents verbes. Elle est de plus improbable sémantiquement: dans la LXX et la littérature juive paratestamentaire, le verbe ἱεροσυλεῖν ne s'applique qu'à des cas précis de vol d'objets cultuels dans les temples païens, comme le montrent 2 M 13,6 ([15]) et un passage des *Antiquités juives* (18,81-84) de Flavius Josèphe. Pourquoi Paul aurait-il appliqué ce verbe désignant de tels actes (s'approprier les objets sacrés des temples païens) à une situation toute différente, celle de l'attachement préférentiel d'Israël à la Torah — au nom du vrai Dieu? Peut-on imaginer que Paul ait voulu exprimer l'attitude idolâtrique de ses coreligionnaires à la Torah par un verbe (ἱεροσυλεῖν) qui ne peut qu'être mal compris par les lecteurs d'alors ([16]) et de toujours? Voilà pourquoi cette hypothèse ne tient pas.

Bref, si la fin de la sous-section (Rm 3,1-20) déclare formellement, en s'appuyant sur l'Écriture, que tous les hommes sont pervers et méchants, et doivent tous être jugés comme des pécheurs (cf. déjà 3,7), Rm 2 ne prépare aucunement à une telle universalisation: le chapitre ne prend à parti que ceux des humains, grecs et juifs, qui sont en contradiction avec leur conscience et avec leur enseignement. Rm 3,9-18 ne peut d'ailleurs déclarer apodictiquement la perversité de tous que parce que l'Écriture le dit. En effet, n'étant pas Dieu, ne pouvant donc savoir ce qu'il y a dans les cœurs (cf. Rm 2,16a), Paul

---

34-43. Dans la suite de cet article, j'utiliserai synonymiquement les expressions *Torah* et *loi mosaïque*, tout en essayant d'exprimer par ces différentes formulations, deux points de vue différents, celui du juif (*torah*) et celui de Paul (*loi mosaïque*).

([15]) Ménélas, un juif, devenu même grand prêtre, est accusé de ce méfait. Voir encore 2 M 4,39.43-50; 9,2.

([16]) Même et surtout par les juifs de la communauté (chrétienne) de Rome.

ne peut *de sa propre autorité* accuser tous les hommes d'appartenir à la catégorie des pécheurs. Il doit sur ce point s'en remettre au jugement de l'Écriture, en prenant les passages qui soulignent la perversion universelle et totale des humains. Quelle que soit la valeur et la pertinence de la chaîne scripturaire citée aux vv. 10-18 — Paul respecte-t-il la visée des textes qu'il cite, etc.? ([17]) —, sa fonction est bien de fonder la déclaration relative à l'universelle et totale méchanceté des hommes:

v. 10-12b = Ps 13/14,1-3: accent mis sur l'universalité du mal;
v. 13a = Ps 5,10 totale dépravation: gorge et langue,
v. 13b = Ps 139/140,4 lèvres,
v. 14 = Ps 9,28 bouche,
v. 15-17 = Is 59,7-8 pieds, voies,
v. 18 (reprise des vv. 10-12) = Ps 35/36,1.

Paul commence par choisir des versets relatifs à l'universalité de l'injustice humaine (cf. la répétition de «pas un seul» et «tous» aux vv. 10-12), puis, aux vv. 13-17, des passages sur la totale perversion des mêmes humains (du haut en bas: gorge, langue, lèvres, bouche, pieds, symbolisant le dire et le faire). Mais si Rm 2 ne prépare pas une telle universalisation, quelle est donc sa fonction?

2. *L'hypothèse de Campbell* ([18])

Sans nier que l'argumentation de Rm 1,18–3,20 finisse en soulignant l'universalité de la méchanceté humaine, Campbell lui donne un sens totalement différent de la lecture commune. Certes, tous les humains sont coupables et passibles du jugement pour leurs méfaits, ainsi que Rm 1,19-32, puis Rm 2, et Rm 3 enfin semblent l'affirmer, mais, pour Paul, cela signifie que le principe de la rétribution à partir des œuvres et des mérites mène à une impasse. L'apôtre ne ferait ainsi que tirer les conséquences inacceptables et *ridicules* ([19]) du principe de la rétribution par les œuvres énoncé en Rm 2,6. Et si la théo-

([17]) L. A. Keck, «The Function of Rm 3:10-18. Observations and suggestions", J. Jervell–W. A. Meeks (éds.), *God's Christ and his people.* Studies in honour of N. A. Dahl (Oslo 1977) 141-157; S. S. Moyise, «The Catena of Romans 3:10-18», *Expository Times* 106 (1995) 367-370.

([18]) Voir l'article cité dans les notes précédentes: Campbell, «A Rhetorical Suggestion».

([19]) *Sic.* Cf. Campbell, «A Rhetorical Suggestion», 162, dernière ligne.

rie du salut par les œuvres pousse à des conclusions ineptes, c'est que le seul principe qui vaille est celui de Rm 3,21-22. L'argumentation de Rm 1,18–3,20 se développerait donc en deux phases: (a) dans un premier temps, Paul expose la théorie juive du jugement divin basé sur les mérites (1,18–2,8), (b) dans un deuxième temps, il en tire progressivement les conséquences inacceptables (2,9–3,20).

Mais comment savoir que ces versets ont pour fonction de pousser jusqu'à l'absurde (20) une « conception du salut selon laquelle les juifs sont favorisés » (21)? Il faut montrer et pas seulement affirmer que les contemporains de Paul ont dû immédiatement discerner qu'il s'agissait d'une *reductio ad absurdum*. Car plusieurs difficultés font que ces lecteurs qualifiés — philosophes ou non — ont difficilement pu lire de cette manière l'argumentation.

(a) Admettons provisoirement que Paul veuille montrer l'absurdité du principe selon lequel Dieu ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Rm 2,6). Mais avant d'être juif — et même chrétien (22) —, ce principe est biblique, et mentionné tel quel en plusieurs livres (23). C'est la parole divine elle-même que Paul se propose alors de remettre en question, et il doit s'en expliquer, sous peine de voir sa propre argumentation tomber dans l'inconsistance — en Rm 4, il affirmera en effet que ses propos restent dans le droit fil des affirmations bibliques. Au demeurant, ce n'est pas seulement dans sa dimension future, en Rm 2, que le principe est repris par Paul; Rm 1,24-28 répète trois fois que Dieu a, dans le passé, *déjà* procédé ainsi. Il ne s'agit donc pas seulement d'une attente illusoire — vous pensez que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, et je vais vous montrer qu'il n'en est rien —, mais de faits reconnus comme tels — Paul ne dit pas que Dieu a fait semblant de punir. Au refus de ses créatures, le créateur à répondu en sanctionnant négativement. Mais si les événements choisis et les punitions qui y répondent viennent des récits bibli-

(20) Selon CAMPBELL, « A Rhetorical Suggestion », 155, « [p]hilosophers would recognize Paul's discussion thus construed immediately: it is a *reductio ad absurdum* (a particular sub-category of an *ad hominem*), that is, an attempt to undermine a particular premise by drawing unacceptable inferences from it ».

(21) CAMPBELL, « A Rhetorical Suggestion », 155.

(22) 4 M 17,11; Ps Salomon 9,3-5; Av 3,15; Apo Abraham 28,2. Pour le NT, voir Mt 16,27; Apo 2,23.

(23) Jr 17,9-10; Ps 61/62,13; Pr 24,12; Jb 34,11; Si 16,14; Tb 4,9-11; 2 M 7,9.

ques([24]), si l'agir divin a ainsi *déjà* montré la vérité du principe, comment Paul peut-il ensuite montrer son absurdité?

(b) Selon Campbell, Paul veut prouver, entre autres choses, que le jugement divin n'est pas basé sur les œuvres ou sur les mérites. S'opposerait-il ainsi au judaïsme et à sa théorie de la rétribution? Certainement pas, car Sanders a bien montré qu'une sotériologie juive basée sur les seuls mérites tient de la caricature: le judaïsme a toujours vu le salut comme effet de la grâce et de la bonté divines([25]). Si Paul montre donc l'absurdité d'un principe que le judaïsme n'a jamais tenu, sa propre démonstration souffre du défaut qu'elle est censée critiquer!

(c) En réalité, Paul viserait les prétentions d'une sotériologie basée sur l'alliance «où les juifs sont spécialement favorisés»([26]). Certes, mais certainement pas pour les raisons invoquées par Campbell. Le juif pieux, désireux d'obéir à la Torah, où se donne à entendre la volonté divine, est très conscient de pécher et de devoir obtenir le pardon divin. Ce n'est donc ni en vertu de son statut de juif ni en vertu de ses actions méritoires qu'il obtient la justice, mais parce qu'il se repent et reste dans une attitude d'humble service. S'il faut parler de privilège pour le juif, c'est au niveau des procédures de blanchiment, car en suivant les prescriptions de la Torah, en jeûnant, en s'humiliant le jour des expiations, il sait pouvoir obtenir le pardon; pour recouvrer la justice, il lui faut entrer dans les dispositions intérieures et accomplir les rites que la Torah propose. L'expression ἔργα νόμου (Rm 3,20.28) désigne donc ce que la Torah exige de ses sujets, les œuvres morales *et* les actes de pénitence signifiant la contrition du cœur. Que d'autre part l'expression χωρὶς (ἔργων) νόμου de Rm 3,21.28 vise aussi (et surtout) les procédures de blanchiment, le passage (Rm 3,21-26) le laisse clairement entendre, en nommant Jésus Christ ἱλαστήριον et en déclarant que nous avons tous reçu la rédemption en son sang (vv. 24-25).

Paul ne peut donc commencer son argumentation en disant simplement que tous obtiennent la justification en Jésus Christ, car

([24]) Les commentateurs ont bien montré que Rm 1 fait allusion aux épisodes décrits en Gn 1–11; Rm 1,23 reprend à la lettre Ps 105/106,20, qui renvoie, on le sait, aux événements décrits par Ex 32.

([25]) Cf. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia 1977) *passim*.

([26]) CAMPBELL, «A Rhetorical Suggestion», 155. Ce qu'il appelle les "covenantal claims" (167).

le juif répondrait qu'il a, lui, les procédures proposées par la Torah pour recevoir le pardon, pourvu qu'il le désire. Il n'y a donc pas de contradiction dans la sotériologie juive: elle fait une large place au péché et à la nécessaire expiation, et donc à l'impossibilité d'être sans faute, mais en même temps elle maintient que la loi donne au juif tous les moyens pour recevoir le pardon et la justification — c'est en ce sens qu'on peut parler de *covenantal claims*. Contre Campbell, il nous faudra montrer qu'un des buts de Rm 1,18–3,20 est bien de préparer le champ au rejet des ἔργα proposées par la loi en matière de justification ou d'expiation. On aurait en tout cas tort de croire que le problème affronté par l'apôtre est d'abord celui d'un jugement et d'une rétribution d'après les œuvres et les mérites (sur la base du principe énoncé en Rm 2,6-8). Les affirmations des psaumes sur l'attitude de Dieu — il ne nous juge pas selon nos offenses, ne nous rend pas selon nos crimes, etc. ([27]) — et les propos du judaïsme sur l'expiation devraient nous aider à nuancer et affiner nos représentations ([28]).

Campbell voit Rm 2 divisé en deux: les vv. 1-8 reprendraient la théorie de la rétribution par les œuvres et des privilèges du juif au jour du jugement, et les suivants formuleraient une série de conclusions visant à montrer les limites et les difficultés de son application. On peut effectivement couper en Rm 2,8; la *reversio* est aisément repérable, grâce aux répétitions lexicales ([29]).

a = v. 7 récompense - δόξα καὶ τιμή
b = v. 8 punition - ὀργὴ καὶ θυμός

———

b' = v. 9 punition - θλῖψις καὶ στενοχωρία
a' = v. 10 récompense - δόξα καὶ τιμή ...

Mais on cherchera en vain une opposition entre les vv. 6-8 et les suivants. *Stricto sensu*, la *reversio* n'a pas cette fonction. Car les paral-

([27]) Cela est vrai dès le judaïsme ancien, dès le temps de Paul. Pour les déclarations psalmiques, voir Ps 50/51,9; 78/79,9; 102/103,10; 129/130,3-4.

([28]) SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, 157-180; également WINNINGE, *Sinners and the Righteous*, 196-212.

([29]) En grec ἐπάνοδος, figure qui consiste à reprendre en ordre inverse un développement (en l'allongeant ou l'abrégeant). Le chiasme est un cas particulier de *reversio*, mais en plus il détermine une unité linguistique et/ou littéraire (ce que ne font pas toutes les *reversiones*). Ainsi, en Rm 2, les vv. 7-8 n'appartiennent pas à la même sous-unité que les vv. 9-10.

lélismes internes de Rm 2, tous rhétoriques, invitent à une lecture très différente de celle de Campbell (30):

Tableau 1

	A = 2,1-8	*A' = 2,17-24*
Apostrophe	ô homme, qui que tu sois	toi, juif
son langage	*négatif*: tu juges	*positif*: tu te glorifies en
	sur qui? Sur autrui	*sur qui?* Sur toi-même
contradiction	tu juges autrui/tu te condamnes	instruisant autrui/tu ne t'instruis pas
	jugeant, tu fais les mêmes choses	prêchant de ne pas voler/tu voles (3 ×)
mépris de Dieu	ne reconnaissant pas la bonté de Dieu	tu méprises Dieu
usage de l'Écriture	v. 6 allusion au Ps 61/62,13	le v. 24 cite Is 52,5
	B = 2,9-16	*B' = 2,25-29*
l'identité	le juif d'abord et le grec	juif visible/juif en secret
la loi	sans la loi/dans la loi	pratiquer, observer la loi
	faire ce qu'ordonne la loi	
inscription et cœur	inscrit dans leur cœur	circoncision du cœur ... pas selon lettre
jugement de Dieu	Dieu jugera les secrets	la louange ... de par Dieu

Par deux fois, l'Apôtre interpelle une personne dont l'agir contredit le discours, afin de mettre à nu ces contradictions (*A* et *A'*) et pour l'informer des conséquences (*B* et *B'*). *A* et *A'* insistent sur les œuvres, mais on ne verra là rien que de très normal dans la mesure où il s'agit de personnes qui ne font pas ce qu'elles disent: ne faut-il pas leur rappeler que Dieu ne juge pas les paroles, aussi belles soient-elles, mais les actes? Et si Paul présente ce principe sans y adhérer — mais pour le critiquer, comme le soutient Campbell —, alors il se trouve en bien difficile position: peut-on admettre que Dieu se laisse duper par les discours menteurs? Le principe de la rétribution selon les œuvres est donc nécessaire à l'argumentation, et, en vertu de la logique de cette même argumentation, il *doit* s'appliquer aussi aux non

(30) Comment se fait-il que certains commentateurs, pourtant sensibles à la rhétorique, divisent encore Rm 2 sans aucunement tenir compte des deux apostrophes de 2,1 et 2,17 et des parallélismes qu'elles engendrent? Je reproduis ici la composition de Rm 2 parue dans mon étude sur Romains, *Comment Dieu est-il juste?*, 58.

juifs ([31]); Paul ne le met pas en question, même s'il en ajoute d'autres. Il importe à ce propos de noter que, de Rm 2,1 à 2,16, l'argumentation progresse régulièrement et sans accroc, car elle reprend l'une après l'autre les composantes de la justice divine.

— Dieu ne juge pas uniquement selon les paroles, mais aussi et surtout selon les actes (v. 6).

— Parce qu'il est impartial, il se doit de prendre en considération l'agir sans s'arrêter aux statuts, aux étiquettes: si un non juif fait le bien, il le récompensera, et si un juif se comporte comme un pécheur, il le rétribuera en conséquence (v. 11). Notons au passage que de soi l'axiome de l'impartialité divine n'interdit pas une rétribution différente pour les juifs et les non juifs: le juif sera jugé en fonction de la Torah, et le non juif sans elle (vv. 12.14), car Dieu ne saurait, sous peine de ne plus être impartial, juger un non juif à partir de règles destinées aux juifs. Mais l'axiome fait reposer la rétribution sur l'intention profonde, autrement dit sur la conscience et le cœur (vv. 15-16). Impartialité et connaissance du cœur vont ensemble; Dieu voit donc la sainteté et la méchanceté internes: parce qu'il voit les cœurs (et est donc impartial), il rétribue en toute justice, donnant à chacun selon ses œuvres: les trois composantes (œuvres, impartialité et connaissance des cœurs) s'appuient l'une l'autre.

— Les vv. 25-29 (*B'*) vont encore plus loin. Puisque Dieu voit les cœurs, il sait qui a ou non le cœur circoncis; et, parce qu'impartial, il récompensera le cœur circoncis, même s'il est non juif, et punira le cœur incirconcis, même s'il est juif. Ce faisant, Paul ne prétend pas infirmer le principe de la rétribution selon les œuvres; accompagné de ses deux corollaires (impartialité et connaissance des cœurs), le principe sert bien au contraire une argumentation qui vise à montrer que les frontières entre juif et non juif sont beaucoup moins marquées qu'on pourrait le penser. L'apôtre ne veut pas invalider les principes bibliques, mais il les sollicite pour en montrer les conséquences ex-

([31]) L'apostrophe indique bien que les vv. 1-16 ne s'adressent pas qu'à des juifs, mais à tous ceux qui sont en contradiction avec les valeurs qu'ils prêchent: « toi qui juges, *qui que tu sois* », c'est-à-dire, comme la suite l'indique, « le juif d'abord et le grec ensuite ». Paul reste délibérément générique. On ne voit donc pas pourquoi, selon Campbell, l'application aux Gentils (vv. 9-10) du principe énoncé au v. 6 constituerait déjà « a first embarrassing inference » (« A Rhetorical Suggestion », 166), d'autant plus que le judaïsme du temps de Paul réfléchissait aussi sur ces questions. Qu'il suffise de mentionner ici le *de praemiis et poenis* (152) de Philon.

trêmes, eu égard à la rétribution divine — ce qui est une autre façon de souligner leur valeur. Nous revenons ainsi à notre question: à quelle fin Paul reprend-il en Rm 2 les grands *topoi* de la tradition biblique et juive sur la juste rétribution divine?

3. *Un nivellement des statuts*

Rien ou presque en Rm 2 n'est paulinien, et pour cause: c'est à l'aide des principes bibliques — repris par le judaïsme paratestamentaire ([32]) —, que l'apôtre progresse. Ces principes vont lui permettre paradoxalement de conclure à la non fixité des limites et des frontières: Dieu n'exerce pas sa justice en suivant des catégories extérieures (circoncision ou non circoncision physique), mais en considérant les œuvres et la circoncision du cœur. Voilà pourquoi on a pu dire que « la fonction épistolaire de Rm 1,18–2,29 est de mettre scandaleusement au même niveau juifs et Gentils, eu égard au salut — ce qui explique la demande rhétorique, mais combien pressante, de Rm 3,1. Et un discours de ce type n'est sûrement pas juif » ([33]). Disons qu'il *semble* ne pas l'être. Mais en réalité il l'est toujours, même s'il donne aux principes bibliques une application jusqu'alors non envisagée par le judaïsme. Car (a) Paul n'a pas mis tous les juifs au rang des pécheurs (ἄνομοι, ἀσεβεῖς et autres): nous ne savons pas combien sont dans la situation décrite aux vv. 21-23. De plus, (b) pour le juif contrit de cœur, les procédures de blanchiment et de pardon — ce qui fait précisément la spécificité juive —, n'ont pas été remises en question.

Que Paul ait voulu progressivement arriver à un nivellement entre juif et non juif — eu égard à la rétribution —, les demandes de Rm 3,1 (τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ ἰουδαίου; ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;) le montrent à l'évidence. En effet, si aux vv. 17-24 l'identité juive est bien définie, en rapport à la Torah et à Dieu, aux vv. 25-29 les différences et les frontières deviennent plus fluides, et

([32]) Sur l'arrière-fond biblique et juif de Rm 2, voir J.-N. ALETTI, « Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition », *Bib* 73 (1992) 359-375 (surtout 362-370).

([33]) R. PENNA, « Rm 1,18–2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale », G. GHIBERTI (éd.), *La Bibbia, libro sacro, e la sua interpretazione* (ABI), in *Ricerche Storico-Bibliche* 2 (1991) 111-117. Voir également J.-N. ALETTI, « Rm 1,18–3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne? », *Bib* 69 (1988) 53-57, où l'hypothèse du nivellement était déjà proposée.

paradoxalement au moment même où il est question de circoncision (et d'incirconcision), puisque la différence entre juif et non juif se fait en principe grâce à elle: en retenant, avec les prophètes, la circoncision du cœur comme critère de la justice, Paul peut en arriver à affirmer que Dieu rétribuera le grec comme un juif et vice versa, car, si le grec est circoncis de cœur et le juif incirconcis — pécheur donc —, en vertu de son impartialité et de sa connaissance des cœurs, Dieu traitera le juif comme un païen et le païen comme un juif.

Les grands parallélismes de Rm 2 mis en évidence par le tableau 1 permettent de saisir la trajectoire de l'argumentation. Jusqu'à 2,16, les identités ne sont pas discutées, alors qu'ensuite Paul en vient à montrer que les catégories reçues de juif et grec ne sont pas aussi tranchées qu'on le prétend: le vrai juif n'est pas toujours celui que l'on pense, car le païen circoncis de cœur est juif dans le secret, et le circoncis dans la chair peut être incirconcis de cœur. Paul établit à dessein une étape intermédiaire (2,1-16) entre les idolâtres de Rm 1 et le juif infidèle de Rm 2,17-24, car elle lui permet d'énoncer les principes de la justice rétributive divine qui vont l'amener, en 2,25-29, à niveler les catégories, voire à les rendre poreuses.

Mais il faut aussitôt ajouter qu'à la fin de Rm 2 le nivellement n'est ni universel ni systématique: il s'applique seulement à ceux qui sont en contradiction avec la Loi. Le non juif honnête et bon, circoncis de cœur, sera mieux traité au jugement que le juif incirconcis de cœur. L'étiquette ou le statut extérieur n'importent pas pour un Dieu qui voit les cœurs. Mais il n'est pas dit que ce même Dieu doive rétribuer le juif au cœur circoncis de la même façon que le païen honnête, ni qu'il accordera au non juif bon une gloire de même nature et de même grandeur que celle promise au juif fidèle. Telle est ainsi la difficulté à laquelle il faut maintenant répondre: pourquoi souligner la fluidité des frontières entre juif et non juif, si la voie spéciale par laquelle le pardon est accordé aux juifs repentants ne semble pas devoir être remise en question? Il importe donc d'affronter les difficultés de Rm 2.

II. Rm 2. Sa fonction dans l'argumentation

1. *Les unités de Rm 2 et leur fonction respective*

Dès les vv. 1-16 Paul opère un certain nivellement: il n'y a pas d'un côté ceux qui connaissent la volonté de Dieu, parce qu'ils ont la loi mosaïque, et de l'autre ceux qui ne la connaissent pas. Par leur

conscience, les humains peuvent avoir une idée de la justice. Ce point est essentiel à l'argumentation, car il va permettre à Paul d'affirmer plus loin que la circoncision du cœur n'est pas l'apanage du juif, et qu'ainsi la frontière entre juif et non juif est plus souple qu'on pourrait le penser. L'étude des passages plus difficiles montrera progressivement où Paul veut en venir.

a. Rm 2,12-16

Ces versets continuent de faire couler beaucoup d'encre, car ils semblent en contradiction manifeste avec les autres affirmations pauliniennes sur la justification. C'est de fait la seule fois où l'apôtre dit avec le judaïsme que sont justifiés ceux qui obéissent à la loi mosaïque. Il est ainsi impossible de concilier 2,13 et 3,20. Sanders, nous l'avons déjà vu plus haut, a bien vu que 2,13 est typiquement juif, mais il n'a pu en déterminer la fonction. Or, si l'on tient compte de la composition, on voit que Paul essaie progressivement d'arriver à mettre des non juifs en voie d'être rétribués positivement:

les acteurs	*rétribution et justice*
a = v. 12a ceux qui n'ont pas la loi	rétribution négative - sans la loi
b = v. 12b ceux qui sont «en régime loi»	rétribution négative - selon la loi
B = v. 13 ceux qui ont la loi	condition pour rétribution positive: pratiquer loi
A = v. 14-15 ceux qui n'ont pas la loi	cette condition est effectuée chez des non-juifs.

Commençant par une double rétribution négative (v. 12ab) qui découle directement du principe d'impartialité (v. 11), l'apôtre enchaîne aussitôt, en sens inverse(34), sur les conditions d'une rétribution positive. Le v. 13 s'applique évidemment à ceux qui ont été nommés au v. 12b, c'est-à-dire à ceux qui sont sujets de la loi mosaïque. Et il ne nuit en rien à la logique du passage. En effet, si, pour ceux qui sont sous le régime mosaïque, c'est la loi qui sert de critère de jugement, il est tout à fait logique de dire que ceux qui lui obéissent seront déclarés justes. Certes, tout en étant cohérente avec le contexte proche, cette conséquence n'est pas en accord avec la doctrine paulinienne de la justification sans les œuvres de la loi. Mais n'oublions

(34) Sur la *reversio* (encore nommée *regressio*), voir plus haut, la note 29.

pas que Paul suit ici les deux principes traditionnels relatifs à la rétribution divine (vv. 6.11), pour en tirer des conséquences inouïes. Étant ainsi admise la conséquence du v. 13, il ouvre une première brèche, aux vv. 14-15: si Dieu récompense et déclare juste quiconque obéit à la loi, peut-il, sous peine d'être injuste en ses jugements, ne pas déclarer également justes ceux des non juifs qui, bien que ne connaissant pas la loi mosaïque — mais en suivant leur conscience — ont un agir qui lui est conforme et qui vienne du cœur?

La catégorie des hommes de bien (vv. 14-15) a ainsi une double fonction:

— *théologique*: étant juste (cf. 2,5), Dieu ne peut rendre le mal pour le bien. Un juge dont la rétribution serait a priori négative mériterait-il le nom de juste? Il lui faut examiner d'abord l'agir de ceux qui se tiennent devant lui, au tribunal (cf. 2,6). Ainsi, Paul se doit de mentionner la catégorie des hommes de bien... pour souligner la justice du juge divin dans le prononcé de ses jugements et leur exécution. L'important ici n'est donc pas qu'il y en ait au moins quelques-uns pour faire le bien, car même si l'on n'en trouvait aucun, cela ne changerait pas la règle divine, qui est de récompenser le bien et de punir le mal. Ainsi progresse la présentation du Dieu dont la justice ne consiste pas seulement à punir les humains qui refusent de le reconnaître, mais aussi et surtout à faire partager ce qu'il est lui-même (incorruptibilité, gloire) à ceux qui font le bien.

— *sotériologique*. L'existence d'hommes de bien qui ne soient pas juifs favorise aussi le nivellement des destinataires de la justice divine; ainsi fait lentement son chemin l'idée d'une justification égale pour le juif et le non juif. Mais est-il possible que le grec soit en vérité circoncis et le juif incirconcis, et qu'ainsi Dieu rétribue un juif comme un païen et un païen comme un juif? Dans la réponse positive qu'il donne, l'Apôtre n'innove pas entièrement, mais reprend à sa manière des thèmes qu'on retrouve chez l'un ou l'autre auteur juif de l'époque et qui reflètent un débat déjà existant sur l'identité juive. Le groupe de ceux qui font le bien est ainsi un élément essentiel de l'argumentation de Rm 1,18–3,20, puisqu'il permet le nivellement ou la mise en question des identités et par là, des rétributions: si Dieu est juste juge, il doit considérer les actions sans se laisser impressionner par les statuts et les avantages (ou privilèges) qui en découlent, lui qui nous connaît tous de l'intérieur et sait donc que, sans appartenir au peuple de l'alliance, des hommes peuvent avoir le cœur circoncis.

Pour la première fois, au v. 12, Paul prononce le mot νόμος — qui désigne la loi mosaïque. Cette loi divise bien l'humanité en deux: il y a ceux qui sont « sans la loi » (les non juifs), et ceux qui sont « dans la loi » (les juifs). Paul ne fait ici que reprendre la division religieuse du monde, telle que la voit le juif: d'un côté le peuple de l'Alliance, de l'autre, les Nations. S'il n'a pas parlé de la loi mosaïque plus tôt, c'est sans doute parce que ceux qui n'en sont pas les sujets font le mal sans connaître ses préceptes. Mais s'il la mentionne à propos des non juifs qui font le bien, en ajoutant que l'œuvre qu'elle requiert — l'amour, le bien, etc. — est inscrite dans leurs cœurs ([35]), c'est parce qu'eux aussi sont alors ποιηταὶ νόμου et donc δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ (v. 13). Cette inférence — implicite évidemment — que Paul invite ses lecteurs à faire, prépare le chemin au nivellement opéré aux vv. 25-27.

b. Rm 2,17-24. L'identité juive

En ces versets, on peut repérer quelques éléments de la diatribe ancienne: l'apostrophe (σὺ ἰουδαῖος), le blâme, les chefs d'accusation, la listes des vices. La fonction du passage peut ainsi être déterminée. Si Paul ne veut ni offenser le juif auquel il s'adresse — l'interlocuteur est d'ailleurs fictif —, ni le condamner — aucune mention n'est faite en ces versets de la rétribution divine future et imminente —, quel est son but? Essentiellement pédagogique. Après avoir réveillé, par l'apostrophe et le blâme, ceux des juifs qui vivraient en contradiction avec la loi, Paul peut les ouvrir à la complexité de catégories qu'ils croient nettes et claires (vv. 25-29). Il arrive ainsi au point où il voulait arriver, à savoir la question du salut du juif, de ce qui fait son identité.

([35]) Sans qu'on puisse se prononcer sur un possible emprunt, la formulation de Paul n'est pas sans rappeler l'idée d'un *nomos agraphos* néanmoins écrit dans l'âme, connue du stoïcisme et du néoplatonisme, mais pas des écrits rabbiniques, où il n'est pas dit que la Torah est/sera inscrite sur les cœurs des païens. Selon certains commentateurs, Paul reprendrait le thème prophétique de Jer 31,33 (38,33 LXX), en l'appliquant aux non juifs; et, à cause de cet arrière-fond, d'autres pensent que les non juifs décrits en Rm 2,14-15 sont les chrétiens d'origine païenne, en qui s'accomplit le juste réquisit de la loi (Rm 8,4) à la mesure même de l'Esprit reçu. Que ces non juifs de Rm 2,14-15 soient ou non des *ethnico-chrétiens*, importe moins pour l'argumentation que les conséquences qu'on peut en tirer pour la justice divine (qui juge selon les œuvres, impartialement, et en voyant l'intention du cœur) et le nivellement des catégories eu égard à la rétribution.

L'unité est composée de deux parties: les vv. 17-20 (les prétentions de l'interlocuteur) et les vv. 21-24 (la réalité, qui est tout autre):

┌ *a* 17-18 relation positive du juif avec Dieu (par le moyen de la loi)
└ *b* 19-20 relation positive du juif avec les païens (enseignant, guide, lumière)

┌ *b'* 21-22 contradiction (ne s'enseigne pas à lui-même)
└ *a'* 23-24 contradiction (il offense Dieu).

La loi mosaïque n'est pas présentée comme une liste d'interdits, et pas davantage comme instrument du jugement divin — à la différence de Rm 2,12 —, mais comme lumière et bien suprême, expression de la volonté divine, bref comme ce qui permet au juif de connaître Dieu. Elle détermine la vocation du juif, qui en obéissant à la volonté divine, devient responsable du reste de l'humanité.

Aux vv. 21-23, Paul souligne les transgressions graves, car elles font pratiquement du juif qui les commet un païen et donc un pécheur — au sens fort indiqué plus haut. Les accusations de l'apôtre sont basées sur des faits passés, relatés par les récits bibliques, et présents, tels que les rapportent les écrits juifs de son temps. Ce faisant, il n'entend aucunement dire que tous les juifs ont commis et commettent encore de tels forfaits. L'exagération rhétorique serait ici désastreuse pour la pertinence de son propos. Mais que certains juifs aient été en cette situation sert éminemment son projet, qui est seulement de montrer que *l'identité juive disparaît avec de tels actes, et donc que la rétribution divine va s'opérer en conséquence.*

c. Rm 2,25-29. Remise en question des frontières

Si les vv. 17-20 insistaient sur la particularité du juif, aux vv. 25-29 Paul rend les différences et les frontières fluides. On ne doit pas s'étonner du vocabulaire de la circoncision et de l'incirconcision, qui sert à déterminer les différences entre juif et non juif, et que Paul utilise en retenant, avec les prophètes, la circoncision du cœur comme critère de la justice. Il peut désormais affirmer que Dieu rétribuera le grec comme un juif et vice versa, car, si le grec est circoncis de cœur et le juif incirconcis, en vertu de son impartialité, Dieu traitera le juif comme un païen et le païen comme un juif. La finalité de Rm 2 est ainsi de mener le lecteur au seul critère qui détermine l'être-juste, à savoir la circoncision du cœur, qui, n'étant pas propre au juif, provoque paradoxalement un nivellement des statuts.

La fonction des vv. 17-29 apparaît ainsi clairement dans l'ensemble de l'argumentation. Si les juifs qui commettent de graves méfaits tombent au rang des pécheurs (vv. 17-24), et si Dieu déclare les humains justes en fonction de la circoncision de leur cœur (vv. 25-29), s'il est vrai enfin, comme le dit l'Écriture, que tous sans exception sont à ranger dans la catégorie des pécheurs (Rm 3,10-18), alors plus aucun statut — en particulier celui de juif — ne compte face à la colère divine, et l'on comprend que les modalités de la justification (Rm 3,21-22) soient les mêmes pour tous. Cette situation signifie que les procédures de blanchiment et de pardon prévues par la loi mosaïque — autrement dit la spécificité juive — se révèlent inefficaces face à la méchanceté et à la perversité des juifs, pécheurs endurcis comme tous les autres hommes.

2. *En aval de Rm 2*

Revenons un instant à Rm 2. Les vv. 25-29 pourraient être compris comme une négation de la particularité juive. Mais Paul rejette une telle interprétation: que certains juifs puissent se retrouver au rang des pécheurs (et donc des païens) ne remet pas en question les privilèges historiques des juifs dans leur ensemble. Car, ajoute-t-il, l'incrédulité de quelques-uns ne remet pas en question la confiance de Dieu [36]. Mais immédiatement après, il universalise ses propos: πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης (v. 4), affirmation qui vient du Ps 115/116,11, où le psalmiste oppressé se rappelle « J'ai dit dans ma consternation, tout homme est menteur ». Pour la première fois depuis le début de l'argumentation, l'adjectif πᾶς s'applique aux humains, ce qui constitue un tournant: il ne s'agit plus seulement de l'universalité du péché, mais d'une allusion à peine voilée à l'être-pécheur de tous les humains. La déclaration a pour fonction de préparer la preuve scripturaire des vv. 10-18. Paul arrive en ces ver-

([36]) Les commentateurs traduisent l'expression πίστις τοῦ θεοῦ du v. 3b par « fidélité de Dieu ». Que Dieu soit fidèle, Paul ne dira pas le contraire, mais le passage n'insiste pas sur cela; la paronomase — ἐπιστεύθησαν, ἠπίστησαν, ἀπιστία, πίστις —, qui est en même temps une *reversio* en *abb'a'*, exige et suggère qu'on rende ici πίστις τοῦ θεοῦ (*a'*) par « *confiance* de Dieu », car c'est aux israélites que les λόγια θεοῦ « furent *confiés* » (*a*) — ἐπιστεύθησαν est évidemment un passif théologique. Ajoutons que la *reversio*, dont on a signalé quelques exemples en Rm 1–3, est présente en nombre d'argumentations pauliniennes. La repérer est souvent utile pour déterminer la logique ou la sémantique des unités discursives.

sets au point décisif: que le juif pèche et mente, commette aussi des injustices, implique-t-il qu'il soit jugé par Dieu comme (et avec) les pécheurs (v. 7)? N'y a-t-il pour le Dieu véridique et juste ([37]) qu'une seule catégorie, celle des pécheurs? Le v. 9 ([38]) va répondre par l'affirmative: « Nous avons accusé *tous*, juifs et grecs, d'être sous le péché » ([39]). Mais où donc Paul a-t-il accusé *tous* les hommes d'être tels? Certainement pas en Rm 2, seulement en Rm 3,4.

Paul amorce ainsi, à l'aide de l'Écriture, son discours sur l'universalité de l'être-pécheur. Mais ce discours ne prend toute sa portée que grâce aux développements précédents qui en indiquent la finalité: il ne s'agit d'enforcer ni les juifs ni le reste de l'humanité, mais d'assurer en retour l'universalité de la justification par la foi seule, sans les œuvres de la loi mosaïque.

3. *La progression de l'argumentation*

Le fil du discours paulinien peut être relu en sa progression complexe. Avant de parler de la rétribution future, comme manifestation ultime de la justice divine, Paul commence par montrer la rétribution déjà advenue, en renvoyant à des faits admis par tous les juifs (Rm 1,19-32). Cette preuve par les faits — ou *narratio* ([40]) —,

([37]) Au v. 4, le contexte proche (Rm 3,1-8) et lointain (Rm 1,18–3,20) exige qu'on traduise « quand tu juges » et non « quand tu es juge »: depuis le début de la démonstration Paul ne cesse de passer en revue les composantes du juste jugement divin. Un sens passif ferait perdre au passage sa portée. Paul ne fait que reprendre textuellement la forme du Ps 50/51,6 (ἐν τῷ κρίνεσθαί σε).

([38]) Le προεχόμεθα peut être compris de deux manières tout à fait cohérentes: (a) le « nous » désigne les juifs (comme en 3,1; le v. 9 reprend alors les questions sur le statut du juif): « L'emportons-nous (nous les juifs)? Pas totalement ... ». Cette solution n'a qu'un seul inconvénient: le sens actif de προέχομαι ne semble pas attesté ailleurs: (b) le « nous » désigne Paul et sa démonstration; le sens est alors le suivant: « Perdons-nous l'avantage (notre démonstration est-elle enfoncée, si le περισσόν du juif demeure et/ou si la justification se fait selon les ἔργα νόμου)? ».

([39]) Le syntagme ὑφ' ἁμαρτίαν n'apparaît dans le NT qu'ici et en Ga 3,22. En Rm 3,9, il reçoit manifestement son sens des versets suivants, qui décrivent la méchanceté humaine universelle: par là Paul veut signifier la domination du péché — et corrélativement la situation de dépravation, mais aussi d'esclavage, des humains. C'est une autre manière d'exprimer l'être-pécheur.

([40]) Dans les manuels de rhétorique du temps, la *narratio* n'appartient pas à la *confirmatio*, mais la prépare, en fournissant des *semina probationum*.

dit comment ont été punis les hommes qui ont rejeté Dieu et sa justice, en des formules stéréotypées et proches de la littérature juive. Selon de nombreux commentateurs, ces versets parleraient des païens idolâtres. Mais à aucun moment Paul ne prononce le mot. Il y a d'ailleurs tout lieu de penser, à cause de l'allusion claire, en Rm 1,23, à l'idolâtrie d'Israël durant l'Exode, que les humains dont parle Rm 1,19-32 ont appartenu à l'un et l'autre groupe. Certes, les vices mentionnés en 1,29-31 sont bien ceux que les juifs stigmatisaient chez les incirconcis, et l'Israël du temps de Paul n'avait rien d'une nation idolâtre, tendu qu'il était vers la fidélité au Dieu de l'alliance. Mais en ne mentionnant ni les païens ni les juifs, en en restant donc à une dénomination générique («les humains qui...»), Paul interdit toute désignation précipitée. Car, à cette étape de l'argumentation, l'appartenance à un groupe (juif ou non) importe moins que le rapport entre méfait et rétribution: c'est avec la plus grande justice que Dieu a puni les humains qui l'ont rejeté, car ils étaient inexcusables ([41]). Pour les mêmes raisons, le nombre de ceux qui ont commis de tels méfaits (peu, beaucoup, tous?) n'est pas mentionné: que tous soient coupables ou seulement quelques-uns ne change rien au rapport ferme existant entre l'agir humain et la sanction divine. Paul a ainsi rappelé que (et comment) Dieu punit toutes les injustices humaines. Mais combien, parmi les juifs et les non juifs, peuvent être l'objet de sa colère?

Jusque là, Paul a relaté des faits, mais à partir de Rm 2,1, il interpelle, menace, tance ses interlocuteurs successifs, et bouscule les idées reçues. Outre le style et le ton, un autre indice souligne la progression du raisonnement, à savoir la façon dont est utilisé l'adjectif πᾶς. Au tout début de la démonstration (1,18.29), πᾶς détermine les actions et non les acteurs: l'apôtre ne parle pas de «l'impiété de tous les hommes», mais de «toute impiété et injustice des hommes qui...». Se gardant bien de dire que tous les hommes — païens et/ou juifs — commettent l'injustice, Paul affirme seulement que la colère de Dieu est révélée contre toute injustice des hommes qui retiennent la vérité, sans qu'on en sache plus sur leur nombre. Partant

---

Mais Paul ne suit pas toujours les manuels en question; quelques-unes de ses *narrationes* sont de véritables preuves (par les faits): elles suivent une *propositio* qu'elles ont pour fonction d'appuyer. Ainsi en est-il de Rm 1,19-32 (cf. Rm 1,18) et Ga 1,13–2,21 (cf. Ga 1,11-12).

([41]) L'inexcusabilité (v. 20) est essentielle à l'argumentation: un Dieu qui punirait des irresponsables serait injuste.

de là, il est aisé de repérer comment le texte procède: en un premier temps, il décrit ceux qui ont fait le mal (1,19-31) et l'approuvent (1,32). Mais il ne s'agit pas de *toute* l'humanité, puisque l'étape suivante (2,1) signale que d'autres désapprouvent et jugent les premiers... en commettant pourtant les mêmes méfaits. Ainsi, deux phases se dessinent déjà: (a) tous ceux qui commettent l'injustice et approuvent ceux qui la pratiquent, (b) tous ceux qui critiquent et jugent les premiers, et font néanmoins les mêmes choses. La suite du texte (2,9-15) permet de préciser comment ils seront rétribués. Il y aura punition divine pour tous ceux qui font le mal — nous savons par Rm 1,24-32 qu'il y en a un certain nombre et qu'ils portent déjà les stigmates de leur punition —, et récompense divine pour tous ceux qui font le bien. Mais si leur nombre ne semble pas importer, leur origine est pas contre soulignée: juifs *et* non juifs (grecs) peuvent appartenir à l'une et l'autre catégorie, faire le bien ou faire le mal, avec les rétributions qui y sont respectivement liées. Ainsi, l'existence d'une catégorie positive (faire le bien) n'est pas exclue, elle est seulement liée à la rétribution divine: Dieu récompensera (au futur) tous ceux-là (qu'il y en ait ou non), car il y va de sa justice!

À partir de Rm 2,17 un troisième groupe négatif est présenté, celui des juifs qui prêchent le bien et font pourtant le contraire. Mais Paul ne précise pas davantage leur nombre: nulle part en 1,18–2,29 il est dit que tous sans exception ont péché, mais seulement que tous ceux qui commettent le péché recevront sans exception la juste punition. Très astucieusement même, l'Apôtre supprime l'adjectif πᾶς de l'unité qui concerne les juifs (2,17-29). De 2,1 à 2,17, le saut est qualitatif:

	dire	*faire*
2,1-5	toi qui critiques le mal	et fais le mal
2,17-24	toi qui prêches le Bien (la loi)	et fais le mal

Saut dans la connaissance et, partant, dans l'ignominie, puisque critiquer le mal et le faire va moins loin que connaître la loi, la volonté divine en toute sa clarté, la prêcher, s'en glorifier et pourtant y contrevenir. Mais combien y a-t-il de juifs à vivre dans une telle contradiction? Paul ne le dit pas: certes, le «vous» de 2,24 désigne une totalité qui pourrait les englober tous, mais 3,3a semble indiquer au contraire que seuls quelques-uns (τινες) furent infidèles aux révélations divines. N'y aurait-il donc aucun juif pour enseigner la loi et

la garder fidèlement? Combien de juifs pieux, convaincus que Rm 2,17-29 considère tous les juifs, voient en ces versets une pure caricature? Mais l'apôtre ne dit à aucun moment qu'il renvoie à eux *tous*.

C'est seulement en Rm 3 que Paul opère donc un saut quantitatif: (a) il ne s'agit plus seulement de «tous les hommes qui...», mais de «tout homme» sans exception (Rm 3,4.9.12.19), et (b) même les juifs pieux se retrouvent dans la catégorie des pécheurs, des méchants, de ceux qui sont corrompus et méritent la colère divine. Mais pour ce faire, l'apôtre doit invoquer l'Écriture, parole véridique et normative, qui déclare tout homme menteur, injuste. L'apôtre ne peut en effet renvoyer à l'expérience, comme il l'a fait jusqu'à présent à propos de ceux dont on savait qu'ils ne vivaient pas ce qu'ils disaient: comment accuser de contradiction, d'hypocrisie, ceux qui s'attachent à la loi, veulent la pratiquer de tout cœur, et qui, pour cela même, ne peuvent douter ni désespérer de la miséricorde spéciale que Dieu dit réserver à tout juif repentant?

Rm 3 indique bien où Paul veut en venir. Ayant décidé (en Rm 1–2) d'entamer son argumentation avec le point de vue du juif pieux, qui attend la manifestation de la justice finale, il le mène vers des horizons inconnus: tous les juifs sont-ils donc des pécheurs comme les autres humains? Oui, puisque l'Écriture le dit. Mais cela signifie alors que la spécificité juive — les œuvres de la loi, en tous les sens de l'expression — n'a pas les résultat escomptés. Paul va pouvoir ainsi déboucher sur ses propres convictions, à savoir la justification de tous par le sang du Christ. Dieu n'a pas détruit l'humanité pécheresse; il a même fait le contraire, en nous offrant gracieusement la justification, qui n'exige de nous rien d'autre que d'être crue et reçue. Ainsi, en mettant progressivement toute l'humanité dans la même situation négative, *sans exception ni privilège*, l'Apôtre ne veut aucunement terrasser les créatures pour rehausser la gloire du créateur, bien plutôt préparer l'annonce de Rm 3,21: l'absence de différences face à la rétribution permet à la justice divine d'atteindre gracieusement tous les humains, juifs ou non, *de la même manière, par la foi seule*.

4. *La logique d'ensemble*

Si Rm 1,18–3,20 commence avec des développements sur la colère divine et non sur la miséricorde universelle, c'est, on l'a vu, pour éviter une objection préalable qui lui viendrait du juif. Car si Paul avait commencé par cette déclaration: «Tous ont péché et devaient

être justifiés gracieusement» (cf. Rm 3,23-24), le juif religieux y aurait certainement souscrit, mais en ajoutant que la justification gracieuse n'est en rien extérieure au régime mosaïque — qu'elle en est même inséparable. Pour le juif, une justice sans la loi mosaïque — sans ses commandements, sans ses procédures de repentance et de réparation pour les transgressions — est impossible et impensable. À l'affirmation paulinienne «La justice de Dieu s'est manifestée sans la loi» (Rm 3,21), le juif répondra d'autre part que cela peut à la rigueur valoir pour les non juifs, qui ne sont pas sous le régime de la loi mosaïque, mais qu'en aucun cas, le juif ne peut se croire libre par rapport à une loi que Dieu lui a enjoint d'obéir s'il veut avoir la vie (Lv 18,5 repris en Rm 10,4). Paul lui-même connaît trop le judaïsme pour ignorer que les œuvres sont inséparables de la foi et sont animées par elle. Il indique d'ailleurs en Rm 4 que les juifs sont aussi vrais héritiers et fils d'Abraham *comme croyants* (cf. Rm 4,11-12). Il reconnaît d'autre part leur préséance («le juif d'abord»), car l'élection ne saurait être niée ni oubliée. En affirmant donc sans préalable que la voie du pardon et de la justification est la même *pour tous, juifs et non juifs*, que la seule foi en Jésus Christ suffit, Paul aurait ainsi rendu son discours nul et non avenu pour celui-là même à qui il le destinait, le juif pieux (42). Il lui faut auparavant montrer que la justification devait (et doit) être la même pour tous, sans exception, car tous, juifs et grecs sont dans la même situation face à la rétribution et au jugement divins. Au demeurant, pourquoi Dieu devrait-il justifier tous les hommes de la même manière — par les œuvres de la loi ou par la foi? Comment Paul peut-il montrer que la justification devait être la même pour tous, par la foi seule et sans la loi mosaïque, sinon en reprenant les principes de ceux qui ne peuvent l'admettre, ses propres coreligionnaires (Rm 1–2), pour en montrer les conséquences ultimes et inouïes? Rm 1,18–3,20 n'a donc pas pour fonction de réveiller une humanité somnolente pour lui rappeler le poids de son péché et la porter à la honte, au repentir, la préparant ainsi à recevoir le message de l'Évangile de la miséricorde (Rm 3,21-26), bien plutôt de montrer pourquoi la justification devait s'opérer de la même manière pour tous.

(42) Certains commentateurs pensent que la plupart des juifs de la communauté (chrétienne) de Rome devaient attendre des réponses sur la question des ἔργα νόμου déjà abordée en Galates.

Mais pourquoi Paul commence-t-il son argumentation en parlant de la colère de Dieu (Rm 1,18)? Parce que c'est elle que les juifs fidèles attendaient [43]. En butte à des persécutions de toute sorte, ils espéraient ardemment la manifestation pleine et forte de la justice divine: Dieu avait en effet annoncé qu'il rétribuerait chacun selon ses œuvres, en récompensant les siens pour leur fidélité dans les épreuves, et qu'il les vengerait en punissant les méchants comme ils le méritaient [44]. Paul prend ainsi appui sur les représentations eschatologiques juives, pour progressivement amener ses lecteurs chrétiens — d'origine juive ou non — à réfléchir sur les implications profondes, mais aussi drastiques, des principes à partir desquels Dieu rétribue.

Conclusion

Cet essai aura, espérons-le, mis en valeur la fermeté et la cohérence de l'argumentation en Rm 1,18–3,20. La critique de ces dernières décennies a bien vu que le discours de cette sous-section n'est pas proprement paulinien, mais n'a pas vraiment réussi à déterminer sa fonction. Puissions-nous avoir également mis en évidence la double inculturation de la rhétorique paulinienne: dans les *topoi* développés, mais aussi et surtout dans la *dispositio*, où l'agencement des arguments manifeste une assez bonne connaissance des techniques rhétoriques; nous avons noté différentes progressions: du passé (Rm 1) au présent et au futur (Rm 2–3), de la description (Rm 1) à l'interpellation et à la diatribe (Rm 2–3), de *toutes* les ἀνομίαι (Rm 1–2) à *tous* les hommes, sans exception ἁμαρτωλοί (Rm 3), des faits (Rm 1) à la preuve scripturaire (Rm 3,10-18)... Souhaitons que dans un avenir proche, l'exégèse de Rm 1–3 abandonne, parce qu'elle est complètement dépassée, l'explication de Rm 1–3 par les incohérences [45].

(43) Les passages des écrits juifs paratestamentaires relatifs à l'attente de la justice divine sont très nombreux, comme on le sait.

(44) Sur la colère et la vengeance divine, ainsi que sur la rétribution finale, les textes juifs paratestamentaires sont nombreux — et de genres littéraires variés: apocalypses, testaments, psaumes et prières, traités, etc.

(45) Soit dit sans polémique, il est regrettable que des articles en partie consacrés au *status quaestionis* de l'exégèse de Rm 1–3 (comme celui de Campbell) ignorent les contributions importantes qui ne sont pas de langue anglaise.

À vrai dire, la cohérence de Rm n'a pas fini de soulever des questions, car il y a d'autres apparentes étrangetés que celles jusqu'ici relevées. Ainsi, en Rm 1–3, Paul répète que tous sont responsables, inexcusables, et méritent donc la colère divine. Mais en Rm 7, lorsqu'il analyse le mécanisme mortifère du péché, il décrit un moi totalement irresponsable du mal qu'il fait, parce que manipulé par le péché — et en ce passage-là, Paul se garde évidemment de parler de jugement ou de sanction divine. Les deux unités rhétoriques, Rm 1–3 et 7, sont-elles conciliables? Comme la perspective change de l'une à l'autre, il est facile d'y voir des contradictions; ce serait pourtant encore une fois renoncer à entrer dans la beauté de cette lettre. Au demeurant, en Rm 1–3, la difficulté la plus grande ne vient pas de Rm 2, mais de la preuve scripturaire finale (Rm 3,10-18), car, en dernière analyse, Paul doit étayer sur l'Écriture sa déclaration de l'extension universelle de l'être-pécheur; mais les passages qu'il sollicite parlent-ils vraiment de tous les hommes? L'apôtre respecte-t-il l'intention des textes, etc.? Autant de questions que l'exégète ne peut éluder. Mais il fallait bien commencer par Rm 2.

Institut biblique pontifical
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Jean-Noël ALETTI

A Rhetorical and Source-traditions Study of Acts 2,33

There are two aspects of v. 33 in Peter's Pentecost speech which deserve attention and are addressed in this essay. First, v. 33 appears in a *rhetorical* movement which clearly wants to bring Peter's audience to acknowledge that Jesus of Nazareth, whom they have crucified, is actually Israel's Messiah and Lord. In this rhetorical concentration on establishing the titles Messiah and Lord, v. 33 seems to be, on the one hand, a minor point and even a distraction, and, on the other hand, a momentary return to the experience of the audience which is then hurried over to return to the main thrust of the speaker. Secondly, v. 33b introduces the term "Father" into a speech which identifies the divinity everywhere else as "God" (except where "Lord" is a key element in argumentation). Why this one diversion from the norm? That v. 33b intends to continue the language of Luke 24,49 (and so uses "Father") is true, but this factor only accentuates the problem: what is so special about this vocabulary that Luke's formulations, in the Gospel and in Acts, respect the term "Father" ("my Father") rather than change it, and could this reluctance of Luke to change this term to something else be due to his respect for a *tradition or source* he felt should not be changed? It is to these two questions, one having to do with rhetoric within the goals of the speech, the other having to do with source-tradition, that this essay addresses itself. Let us first offer considerations which will give due weight to the rhetorical importance of v. 33, and then determine the most likely source in tradition of certain terms of v. 33.

I. The Content of v. 33

Jesus is called Lord in Acts 2,36 (1). The proof adduced for this title consists (a) in the application of an Old Testament text (b) to a

(1) In this article I assume the Petrine Pentecost discourse ends at 2,36; I agree with J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (RNT; Regensburg 1994) 122-123, who insists upon a difference between "die *eigentliche* Petrusrede" [end v. 36] and the "Heilzuspruch bzw. Bussruf" which

fact or reality of the life of Jesus, experienced at least by the disciples. Application of Old Testament to fact or reality is a strong Lucan trait (cf., for just one example, the speech's joining together the reality of the resurrection with LXX Psalms 15 and 131). Now, the Old Testament text in this case is clearly LXX Psalm 109,1: "The Lord said to my lord, sit at My right hand ...". What, then, is the fact to which this saying corresponds, the fact to which this saying can be applied?

Does the fact consist in Jesus's pouring out the Spirit? While the outpouring of the Spirit is most likely to be understood to be a result and function of Jesus's being Lord, this LXX Psalm text 109,1 does not speak of this outpouring, but rather of an invitation, prior to the outpouring, to "come, sit". Neither "sit at My right hand" nor "until I put your enemies under your feet" is obviously associated with v. 33b, which speaks, after mention of Jesus's being glorified by God's right hand (or: glorified to God's right hand), first of Jesus's reception of the Spirit, then of his giving of the Spirit in turn to the disciples. It does not seem, then, that the fact to which the Psalm directly speaks is Jesus's outpouring of the Spirit.

Jesus, prior to his reception and donation of the Spirit, is glorified by/to God's right hand. Of itself, this being taken up does not in every way coincide with what is described by this LXX Psalm 109,1. Yet, the command to "sit" could be understood to closely involve a prior being taken up ("Sit" = "Come, sit"), so that the ascension would qualify minimally as that fact to which "sit" is being made to correspond (2).

"gehören auch sonst zum Schema solcher Reden (s. dazu M. Dibelius, Reden 142; U. Wilckens, Missionsreden 54; K. Kleisch, Credo 98-101; auch H. Conzelmann Apg 10; G. Schneider Apg I 264f. Anm. 6". The search for a schema (which includes the call to repentance) common to the missionary discourses of Acts has led, I believe, to a certain obscuring of the peculiar nature of the Pentecost discourse. Consider the opinion of R. ZEHNLE, *Peter's Pentecost Discourse* (New York 1971) 25: "In Acts 2, the discourse is so closely linked to the Pentecost event that it cannot be conceived as having been given on some other occasion". This must be said when the tendency of exegetes is to concentrate excessively on the community of thought that runs through any of the missionary witnesses to Jesus in Acts.

(2) A. LOISY, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1920) 210, divides the sense of the participle *hypsôtheis* into two moments: "donc exalté — enlevé et glorifié au ciel". R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* (EKK; Zürich 1986) I, 124 identifies vv. 33-35 as "die Erhöhung zur Rechten Gottes" and later (125) notes that Erhöhung = Himmelfahrt.

It seems, then, that it is the fact or reality of Jesus's ascension which allows Peter to apply LXX Psalm 109,1 to Jesus and so to draw the conclusion that Jesus is Lord.

But the ascension is implied only in a dependent clause (v. 33a) in the full statement of v. 33. And this makes one wonder about the other 2/3 of v. 33: that is, if it were Peter's only goal to argue that Jesus was Lord (and Messiah) and the ascension is enough for this, why give the extra information that it was Jesus who received, then poured out "this which you see and hear" (v. 33)? The logical sequence of argument should have been this, that after mention of the resurrection, interpreted by relevant Psalms, there would be the mention of ascension/glorification (v. 33a), to be interpreted by LXX Psalm 109,1. Why, then, v. 33b?

One way of answering this question is to say that, since the Pentecost experience is still so very fresh to the audience, it would be only natural to digress from the essential argument (establishing that Jesus is Lord and Messiah) (3) to point out Jesus's role in what the audience sees and hears. But to look on the revelation of v. 33 as a digression does not seem to do it justice (4). Certain reflections are in order about it, and they will help underline better, I believe, the

(3) It is not the purpose of this article to argue that v. 36 is the true conclusion to which all the elements of Peter's speech are directed. The solemnity of the verse, its appeal to "the whole house of Israel", its summing up the entire Jesus experience, and its significance for the rest of Acts — all this suggests that this is the affirmation which Peter has used all his skills and observations to reach. Cf. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (Freiburg 1980) I, 35: "V 36 zieht die Folgerung aus dem gesamten Schriftbeweis der VV 24b-35", and 266: "Die Argumentation des christologischen Hauptteils 2,22-36 gilt dem Nachweis, dass Jesus von Nazaret der 'Herr und Messiah' ist (V 36), auf dessen 'Namen' sich die Hörer taufen lassen sollen (V 38), um 'gerettet' zu werden (V 40)"; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen 1981) 59: "Weil der eigentliche Zielpunkt der Rede jedoch nicht in der Aussage über den Geist, sondern in der Entfaltung des Christologischen Kerygmas liegt...". Compatible with these views is that of L. T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (SP 5; Collegeville 1992) 55: "Luke joins the entire discourse together by asserting that the resurrected Messiah, who has been enthroned at God's right hand, is the source of the Holy Spirit at work in them".

(4) O. BAUERNFEIND, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (Tübingen 1980) 48, goes too far: "In v33 wird sie nun ganz deutlich ausgesprochen und damit inhaltlich eigentlich das Ziel der Rede erreicht", but v. 33 surely represents a secondary goal of the speech.

purpose of v. 33 in Peter's speech, and indeed the entire rhetorical strategy of the speech itself.

The question which gave rise to the Pentecost speech is that of the audience in v. 12, "What does this mean?" That this is the guiding question is seen in the immediate attempt to answer it by recording the opinion that ("this" means) these men are drunk and by Peter's immediate rejection of that "meaning" for this event. The audience's experience does not point to anything other than that, to re-phrase Joel's words, "I have poured out my Spirit... and so they prophesied...". The experience of the audience should be understood to be due, not to drunkenness, but to what this Joelic text promised.

However, to leave the question answered in this fashion does not do justice to the reality. For the Christian who has heard Jesus say, "I will send the promise of my Father upon you" (Luke 24,49) and heard Jesus more recently say, "Await the promise of the Father which you heard about from me... that you will be baptized not many days from now in the Holy Spirit" (Acts 1,5) — for this Christian, to identify the real cause of the Pentecost experience means he should give his due role in this event to Jesus of Nazareth. Indeed, it had long before been said that "he [who is more powerful than I] will baptize you in the Holy Spirit and in fire" (Luke 3,16). This introductory remark in the Gospel has its fulfillment, Luke makes sure, at the beginning of Acts.

For a Christian with this knowledge, then, to answer the question about meaning, i.e., about the cause/source of the audience's experience, it is only to be expected that Jesus of Nazareth would be mentioned as the one who actually poured out the Spirit. To call this "mentioning of Jesus" a digression seems inappropriate to the situation; the situation called for the identification of the cause of Pentecost, and indeed a lengthy explanation of this cause and its effects had been begun. One could only expect that a more thorough and nuanced answer would be given, that it was God who gave Jesus the Spirit, and it was then Jesus who "poured out this which you see and hear".

But then, if the content of v. 33 is integral to answering the question regarding the meaning of the Pentecost experience, one is close to admitting it forms the conclusion to a purpose of the speech, namely, to explain fully the meaning of the event in terms of its cause. This means that v. 33 is hardly a digression; it means it is an essential part of the reply to the main question of its audience.

II. Lucan Style and the Rhetorical Position of v. 33

If the answer to the audience's question about meaning should include mention of Jesus of Nazareth as direct cause of Pentecost, why was this not mentioned when Peter did address this particular point about cause, at the time when he brought up the content of the Joel citation?

While the certain answer to this question is not at hand, the probable answer is. Luke's major speeches are all structured by *sequences of events in which one can place the event of the moment and thereby interpret it*. Let us look at examples of this Lucan characteristic. In Acts 3 Peter explains a miracle done in Jesus's name by first noting that God glorified His son, presumably by this miracle in the son's name; but, to make clear the meaning of this miracle, Peter goes backwards, to the rejection and killing of Jesus and to the raising of the Jesus by God. Then Peter inserts the moment of miracle, now interpreted as a moment opportune for repentance, and then points beyond it as an event which looks to the times of refreshment and the sending of the Messiah Jesus. Thus, Peter does not deal immediately with the cure of the moment; it must be placed within the sequence of (theological/christological) moments which lead up to it and away from it.

In Acts 10 Peter explains the present moment of salvation for Cornelius by leading him through the past public life of Jesus when God was with him, then through the death and resurrection of Jesus, to the disciples' eating and drinking with the raised Jesus and their being commanded to announce and witness that Jesus is the one destined to judge the living and the dead. The present moment is, on this historical scale, a moment in which to believe for the forgiveness of sins before the final judgment, but this present moment is made intelligible, not simply by announcing it and claiming meaning for it, but by its insertion into the public life, death and resurrection of Jesus on the one hand, and, on the other, the future judging Jesus will do.

In Acts 13 Paul begins the historical account much further back, with the call of the fathers and the release from Egypt; he passes through many periods of Israel's history, then passes through the time of John the Baptist to the death and resurrection of Jesus, in order finally to offer his audience the forgiveness of sins, the point to which all his efforts at interpretation and call to repentance have been directed.

In Acts 17 Paul speaks of the making of the world and all that is in it, the making all the peoples from one, the setting of times and setting of boundaries, and finally the forgetting of past times of ignorance to announce now a time of repentance, before the appearance of the one appointed to judge all. The speech is a subtle call to turn to the true God, but it is a call fixed on the historical scale of events, from creation to judgment. This call is best presented, Paul indicates, when it is understood against events of past and future.

Acts 26, in its own way, reflects a plan to explain the present activity of Paul by means of an historical structure. Paul describes his earlier life, from its young days, his being of the strictest group of Pharisees, his desire to obliterate the name and memory of Jesus, his persecutions to this end, his miraculous experience and conversion to being sent to preach repentance and return to God, with deeds worthy of that repentance — in which activity he was recently captured in the Temple at Jerusalem. It is only with and by means of the recitation of these past events that Paul arrives at a satisfying explanation of his present claim.

These examples, brief in their summaries, reveal a strong tendency to explain the present moment of the speaker and audience by virtue of a rehearsal of past deeds properly understood. It is the correct understanding of the past, each speaker seems to imply, which will make proper sense of the present moment, and, until the past is interpreted, there is no satisfying way of addressing the present (5). For Luke's speakers, then, historically unprepared proclamation is not their preferred way; they prefer to lead up, by adroit interpretation of the past, to the present, for the present will make best sense in the light of a well-understood past.

Given this liking in Acts for historical structuring, it is not surprising that the pattern shows itself in Peter's Pentecostal speech. This means that the answer to the present question, "What does this mean?" will not be given until an interpretation of

(5) Cf. JOHNSON, *Acts*, 54, who has an essentially correct appreciation of the point: "Luke's more difficult task is to have Peter demonstrate that the immediate *cause* of this eschatological event is the resurrection of Jesus". To insert Jesus into the Joel citation, as instrument of God, is a move which contradicts Luke's usual method in such a matter as this.

carefully chosen past events is given. In the light of these events, interpreted, the answer, when given, will be sensible and acceptable. Thus, though the affirmations made in Acts 2,33 should, from one point of view, be part of Peter's discussion in v. 17 of the cause/source of Pentecost, the characteristic manner of structuring a speech dictated that they appear only after past history can make them intelligible.

This rhetorical factor means most probably that Peter was out to say that the Pentecost experience of the crowd means that God and Jesus poured out the Spirit of God, but that, constrained by his preferred manner of interpretation, he would mention Jesus's role only after leading his audience through certain past experiences. And this means that most likely Peter had v. 33 in mind as a goal, and that the materials before v. 33 are intended as means to make the affirmations of v. 33, which explain the cause/source of Pentecost, intelligible.

III. The Rhetorical Preparations for v. 33

Verse 33 helps Peter respond to the quest for the cause/source of the audience's present experience. What precedes v. 33 contributes enormously to any claim that it was Jesus who poured out the Spirit and "this which you see and hear". First of all, there is the major objection the audience can raise to any claim that Jesus today poured out the Spirit of God, and this objection is the death of Jesus. It is a twofold objection. On one level, the audience knows only the dead Jesus; how can there be activity for him after death? On another level, though Jews, and presumably many of those now before Peter, "returned to Jerusalem beating their breasts at what they saw" (Luke 23,48) (6), they did not think of Jesus as anything other than an "innocent man", as the Centurion said; what standing would he have that it would be he who pours out God's Spirit and causes prophecy once again in God's people? I stress the particularity of the speech, that it is addressed to a certain kind of audience and not to all Jews of Jerusalem, or of Palestine or of the diaspora. *This* group before Peter wants to know the meaning of its Pentecost experience and it is to *this* group that Peter tailors his

(6) Cf. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 127, who notes: "Für die Bewohner Jerusalems war dies [the resurrection and the application of the Psalms to the resurrection] nicht möglich".

remarks (7). Thus, this audience was instrumental in putting Jesus to death. To this group Peter must make intelligible what he wants to proclaim, that Jesus poured out what "you see and hear".

A first corrective to the putting of Jesus to death is to rehearse, briefly, the Jesus the audience knew. Peter concentrates on the miracles, signs and wonders that Jesus had performed, which the audience knew well. These wondrous deeds of Jesus, wrapped by Peter in terminology (*terata, sêmeia*) which likens them to and interprets them now along the lines of the divinely inspired deeds of Moses and others (e.g., Deut 13,1; LXX Psalm 134,9; Wis 8,8; Isa 20,3; LXX Jer 39,20), are a hallmark of Lucan argumentation about the identity of Jesus: "Report to John what you have seen and heard; the blind see, the cripples walk, the lepers are cleansed, the deaf hear, the dead are raised to life, the poor have the good news preached to them" (Luke 7,22). Peter insists that Jesus of Nazareth was "a man designated by God for you", and that it was God who worked the wonders and signs and miracles through him.

While Peter's words "as you know" might justifiably be assigned to the public's viewing of Jesus's tremendous deeds, it is probably also true that Peter is pushing the audience to cooperate, i.e., to acknowledge from its own knowing that Jesus was designated by God and that God worked through him for Israel (8).

(7) It is true that Luke's report of the Pentecost speech is meant ultimately to influence his readers, at the head of which group is Theophilus. It is also clear from the Pentecost speech that there is something from all this that "the whole house of Israel" should learn. As R. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts* (Minneapolis 1990) 27-28, notes: "Although every Jew could not be present for Peter's speech, the narrator does not hesitate to depict representatives of the Jews of every land as listeners..."; this is "a gospel for all Jews". "These residents of Jerusalem from foreign lands represent the Jews scattered throughout the world, but they have been in Jerusalem long enough to know about and share in the events of the preceding Passover, when Jesus was crucified. They are included in Peter's accusation as participants in Jesus' death (2:23,36). This accusation results from their presence in Jerusalem during the crucial Passover...".

(8) JOHNSON, *Acts*, 54: "The description of Jesus... as one who worked 'powerful deeds, wonders and signs' during his ministry mark him as a prophet"; this may be true, but Peter prefers the designation "*apodedeigmenon*", which leaves the identification of Jesus open to a more profound interpretation, such as Messiah and Lord.

Grammatically, vv. 22-24 make one sentence, and so are to be conceived as a unity (9), a grammatical maneuver which means to insist on the unity of the Jesus reality now described. The center of this unity is the audience's putting Jesus to death. Now, in virtue of the interpretation by Peter in v. 22, the audience knows whom it put to death. By virtue of v. 22 the audience can better evaluate the claim of Peter in v. 23 that this death was within the plan and foreknowledge of God, who planned for and was not surprised at what the audience did to the man designated for it by God. While God did not thwart the plan to execute His designated one, Peter claims, the apparent independence and freedom suggested in the execution of Jesus is wholly circumscribed by His divine will and knowledge. What appeared to be a justified execution now is seen for the injustice it was: the true meaning of Jesus is coming clear — and with it the reasonableness of the eventual claim to which the audience is being lead, that it was this Jesus who received the Spirit of God and poured out "what you see and hear".

But not only are the public life and death of Jesus useful for helping Peter justify his claim that Jesus has given the Spirit; the resurrection and ascension of Jesus go far to make this claim exceedingly reasonable and credible. One problem with this period of the Jesus reality was that the audience had no knowledge of it, at least according to Lucan narrative, until now (10).

The resurrection of Jesus, because part of one long sentence, is to be understood as the natural capping of the public life and death of Jesus. To the audience, who knew only the truncated reality of Jesus, is now revealed a major truth about Jesus. The argument about the resurrection is twofold, based on an adroit use of the patrimony held in common between Peter and his audience. Two Psalms (LXX 15 and LXX 131), when worked together, argue that a "Davidic" resurrection had to happen and that this resurrection was that of the Messiah (11). Those who can witness that Jesus lives

(9) Cf. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen [3]1974) 36: "*touton ton Iêsoun... ton*, wobei jener inhaltlich Gegensatz auf das adversative Verhältnis von Haupt- und Nebensätzen verteilt ist".

(10) Cf. Johnson, *Acts*, 55: "The challenge put to his hearers... is to change their perception of Jesus and his followers".

(11) The speech offers no reason for the audience to think that Jesus is a son of David; indeed, he has been described as "the man from Nazareth" (v. 22).

can apply to him, therefore, the title of Messiah of Israel. The point is, the claim that Jesus poured out the Spirit after his resurrection appears now very likely indeed, practically certain (12).

The ascension/glorification is the last step towards showing the audience how it was that Jesus received and poured out the Spirit. Again, its value depends heavily on a witnessing of this ascension. But what Peter has accumulated over the time of his speech is scriptural arguments and certain new facts to nuance what the audience already knows from its own experience about Jesus, that he is a man designated for them by God. To repeat as something of a summary statement: Peter could have simply claimed, at the outset of his speech, that the immediate source of the Pentecost experience was Jesus, but he chose to make the claim only after laying the grounds which would make his claim credible and close to certain. That v. 33 stands so far from the initial verses which speak of God as the one who poured out God's Spirit is now understandable; indeed, with this understanding one can appreciate better the claim the that v. 33 is really not a digression, but is truly a goal of Peter's attempt to answer the audience's question, "What does this mean?"

IV. Verse 33 in Its Rhetorical and Source Contexts

I have consistently and intentionally described the identification of Jesus's causal role at Pentecost as "a" goal of this speech. Certainly, as noted briefly earlier, another and the major goal of the speech is the identification of Jesus as Israel's Messiah and Lord.

(12) That it was precisely the Messiah, *qua* Messiah, who should pour out the Spirit of God is not a thought many agree can be found in the ancient literature. Cf. J. Dupont, *Les Actes des Apôtres* (*La Sainte Bible*; Paris 1953) 47: "Le don de l'Esprit était également annoncé par les prophètes pour les temps messianiques: Is 32,15; 34,16; Ez 11,19 (cf. Jer 31,34); 36,36-37; 37,4-14; Joël 3,1-2; Zach. 12,10. L'idée que le Christ a 'répandu' l'Esprit (cf. Tit. 3,6) montre que Pierre songe plus directement au texte de Joël qu'il vient de citer". E. Sjoberg, "πνεῦμα", *TDNT* VI, 384: "In the last time, as the OT testifies (Is 11:2), the Messiah will possess the Spirit of God" [Was it the logic of Jesus's time, then, to think that he would pour out the Spirit?]... "The 'spirit of sanctification' or 'spirit of grace' will be given them by God Himself (Test. Jud. 24:3) or by His Messiah (Test. Levi 18:11)". But, in regard to the pertinent statements of Test. Levi, cf. M. de Jonge, "Χρίω κτλ.", *TDNT* IX, 513 for another evaluation.

This principal goal influences the speech to the point where the speaker feels he must, after going beyond the ascension/glorification, which is necessary to show that Jesus is Lord, speak of the outpouring of the Spirit. He now ([13]) goes back from the outpouring of the Spirit (v. 33b) to the implication of glorification/ascension which led up to it (v. 33a) ([14]).

By leading his audience on to the proofs about Jesus who is Lord and Messiah, Peter shows he has understood the audience's question in more than one way ([15]). The bulk of this present essay is based on his understanding that the question, "What does this mean?" ([16]), deserves an answer which looks to the cause/source of the event. But it is clear, from Peter's major conclusion (v. 36) ([17]), that he also understands the question to lead to an identification of the implications of the audience's experience. Thus, he has woven into his presentation two very significant interpretations of Pentecost.

To paint a more nuanced picture for my main thesis about the rhetorical strategy of this speech, that v. 33 is one of the goals of Peter's discourse, I should not let it stand against other goals that Peter had in mind when he gives this speech ([18]).

Words of Joel (v. 17, "in the last days") are not ignored, but are cited in order to put this Pentecost event in its proper time-frame. Its very occurrence, even without further particular illumination of its meaning, reveals the relationship of this event, and the

([13]) PESCH, *Apostelgeschichte*, speaks of the "Horizont" of events established by Joel, into which Peter inserts the realities of the Jesus phenomenon.

([14]) "Da die Auferweckung des Christus in 30 schon mit dem Sitzen auf Gottes Thron in Zusammenhang gebracht war, kann die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes (vg. 5,31) folgernd (*oun*) zur Sprache gebracht werden", PESCH, *Apostelgeschichte*, 124.

([15]) "... the explanation of the true meaning of the event becomes the starting point of the discourse", ZEHNLE, *Discourse*, 25.

([16]) "The primary reaction was one of incomprehension... the situation created the opportunity for Peter... to explain what it was all about", I. H. MARSHALL, *Acts* (TNTC; Leicester 1980) 71.

([17]) "... darauf zielt der Beweisgang", WILCKENS, *Missionsreden*, 35.

([18]) Cf., e. g., WILCKENS, *Missionsreden*, 32-34; such statements as that of LOISY, *Actes*, 210, "Ainsi la prophétie de Joël est accomplie, et les temps messianiques sont arrivés", suggest that the audience should draw from Peter's words, not only that Jesus is Messiah and Lord and that it is he who poured out the Spirit, but that the audience lives in a new time.

lives of the audience, to the Day of the Lord. Peter intentionally wanted these words to give meaning to Pentecost.

Words cited from Joel later (vv. 19-20) are desired for their help in further determining the place of this Pentecost in the sequence of events leading to the Day of the Lord. Reflecting Jesus's prediction ("There will be signs in the sun, the moon and the stars... The powers of the heavens will be shaken" [Luke 21,25-26]), the audience has a better sense of the realities in which it is involved. Peter wants this; it is a purpose within his speech.

What Joel described had a very hopeful conclusion. When the Day of the Lord comes, anyone who calls on the name of the Lord will be saved. Thus, the gift of the Spirit and prophecy are moments which ultimately are to lead to salvation. Peter, I believe, has adjusted this picture from Joel, and, in the light of the Jesus realities, has made the gift of this day's Spirit even more crucial for salvation.

For Joel, the calling on the name of the Lord occurs at the time of the Day of the Lord and is concurrent with one's being saved. For Peter, the sequence is different. One calls now on the name of the Lord (Jesus), in order to be finally saved, at the Day of the Lord (Jesus). Luke 21,28 is particularly instructive in this matter: "When these things begin to happen, stand erect and hold your heads high, for your deliverance is near at hand". Thus, the Lord assures those who had been his followers that, when the future day arrives, they will be liberated. This interpretation of Joel's verse is key to what follows in Acts, where baptism in the name of Jesus Christ represents that initial association with Jesus which will end in final salvation on the Day of the Lord. For Peter, therefore, it was most advantageous to continue the citation of Joel so as to include this verse; to cite it was one of his purposes in speaking.

Associated with the calling on the name of the Lord for salvation seems to be the concern to know Jesus as Lord. If Joel promised salvation through calling on the Lord's name, it is clear by the speech's end who this Lord is upon whom everyone is to call. Indeed, one can say that, just as it was Peter's plan to run through the life of Jesus so as to make reasonable his claim that it was Jesus who poured out the Spirit, so it was his plan to so present a facet of Jesus's life that he could be preached as Lord upon whom, Joel said, one should call for salvation.

If Peter intended to identify the source of Pentecost as God working through Jesus and not as drunkenness, it seems right to say

that he also purposed to identify the speech of the disciples as prophecy [19]. He certainly went out of his way to add to the Septuagint text citation of Joel words already said once by Joel, "and they will prophesy". The disciple speaks on behalf of God, and Peter intends this to be the proper interpretation of the disciple's speech.

Finally, Peter gives a lengthy citation of LXX Psalm 15 for a purpose. He shows in v. 31 how a shorter version of the Psalm would be serviceable, if all he were interested in was a direct correlation between the Psalm and the resurrection he claims for Jesus. But a shorter version was not satisfactory for his purpose. Peter wanted not only to show that the resurrection was foretold; he wanted to convey the relationship of confidence and goodness that makes the resurrection reasonable. As the Gospel record shows, Jesus kept God before him always and God was always at Jesus's right hand. Jesus is God's holy one and as such can hope to be saved from corruption. Just as Jesus can look to the future joy with God, he can equally look backward to the fact that God had made known to him the ways to life. Indeed, the love of God for Jesus is a constant thread binding all facets of what can be called the Jesus realities. Peter wanted the Psalm to reveal this deep relationship, and not just the resurrection which was its result [20].

In brief, then, one must admit to many purposes in Peter's mind as he answers in his own way the question of the audience, "What does this mean?". But I believe that among these purposes is that of claiming that Jesus poured out what the audience sees and hears, and that a major reason for running through the various stages of Jesus's life is precisely to prepare the audience to see the reasonableness of this claim. That a still larger purpose dominates the speech, to leave the audience not with just an interpretation of a fact which every moment is becoming more and more a past fact,

(19) Cf. JOHNSON, *Acts*, 45: "Peter must interpret the ecstasy in terms not of drunkenness but of the bestowal of an eschatological prophetic spirit deriving from the crucified and raised Messiah".

(20) Cf. J. CARRÓN, *El Mesías Manifestado* (SSNT 2; Madrid 1993) 208: "¿A alguien se le ocurriría... pensar que la cita del Sal 110,1 que el autor de Hechos coloca inmediatamente después de la proclamación de la resurrección y exaltación de Cristo en Hch 2,32-33, no se refiere a estos hechos solamente, sino que incluye también su actividad de taumaturgo y su muerte?"

but with a living reality which extends "to the ends of the earth" — this larger purpose crowds upon secondary purposes, but at the same time does not at all exclude them. It is of the greatest importance that Peter's audience take this meaning from its Pentecost experience, that Jesus is Israel's Messiah and Lord. But it is also important for the audience to know that Jesus whom it crucified turns out to be the one who has made it possible, by pouring out the Spirit of God, that the audience know who its Lord and Messiah is.

V. Tradition and v. 33

Not only is v. 33 noteworthy for its rhetorical function in Peter's explanation of Pentecost; it is also notable because it at the same time represents the reverence for tradition, which in its own way gives still further significance to v. 33.

One of the small puzzlements regarding the Pentecost speech occurs in v. 33. Here Peter says that Jesus received the promise of the Holy Spirit from the "Father" (21). In itself the statement is very intelligible, especially when one understands that "promise of the Holy Spirit" means "the promise, which is the Holy Spirit", or "the promised Holy Spirit" (22). The puzzlement occurs when one realizes that all through his speech Peter has spoken of "God", even in this very verse 33 (23). Why suddenly this change to "Father" (24)? One might rejoin that in the very next verse Peter

(21) Certainly, it can be said that "here Peter declares ... that he received the Holy Spirit from God" (M. SOARDS, *The Speeches in Acts* [Louisville 1984] 36), but for my purposes it is better to speak of this gift, as Peter actually does, as given "by the Father".

(22) Cf. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Rome 1974) 355: "epexeg. gen.".

(23) "Allerdings tritt das Sohn-Prädikat bei Lukas auffallend zurück" (cf. Acts 9,30 and 13,33), ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 59.

(24) In this article I want to insist upon the possible relationship between Acts 2,33 and the tradition that appears to exist behind Q – John. Another suggestion about the origin of v. 33 has to do with Paul. For instance, J. DUPONT, in "Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2:33", *Christ and Spirit in the New Testament* (FS. C. D. F. Moule; [ed. B. LINDARS–S. SMALLEY] Cambridge 1973) 219-228, argues that Acts 2,33 reflects a Christian and Lucan development stemming from Ps 68,19 about him who "has ascended on high and ... given gifts to men", which development is visible in Eph 4,8. This Christian use of Ps 68,19 was to replace the targumic use of the Psalm which, for the Targum, reflected

uses another title than God when he speaks of the "Lord"; but it is obvious enough here that the citation called for "Lord", and that Peter wanted a repetition of Lord when striving through this citation to uncover a meaning of Jesus, so there is no wondering why Lord and not God appears here. But in v. 33, what made Peter change from God to Father, especially since in the beginning of his speech Peter was satisfied to introduce Joel's words, "God said, 'I will pour out my Spirit...'" (Acts 2,17), and thus introduce the giving of the Spirit with the title "God"?

In looking over the wider Lucan work, it is clear that what we find in v. 33 is not unique. Acts 1,4, a word from Jesus himself, runs: "Wait for the Father's promise", that promise being the Holy Spirit. This saying, in turn, repeats what Jesus had promised in the Gospel, "See, I send down upon you the promise of my Father" (Luke 24,49). The Spirit and Father (note, in the last mentioned verse, "my" Father), are consistently placed together. Though these references are few (Acts 2,33; 1,4; Luke 24,49) (25), they are enough to suggest that there had developed, and existed for Luke to find, a "way of speaking" about this particular gift-giving: certainly one could say "God gave His Spirit", but these texts suggest that some Christians had spoken about the Spirit as gift of the Father. This suggestion is fragile, for lack of support from elsewhere, but it can be made: Peter changed his habitual language in this speech (from "God" to "Father") out of respect for a particular tradition which had, from the time of Jesus, associated the Holy Spirit with the Father. One small fact that might support the idea that "Father" stems from a tradition (rather than from Luke) is the fact that "Father", while appearing so often on the lips of Jesus in

---

Moses who ascended Mount Sinai in order to give the gift of the Law to Israel. Other scholars discuss the relationship of Acts 2,33 to Rom 1,4 and 1 Tim 3,16; cf., e.g., ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 146. As regards the hypothesis of Dupont, cf. MARSHALL, *Acts*, 79: "... somewhat speculative and it is doubtful whether Luke himself had detected the allusion [to Ps 68,19] ... if this [targumic] interpretation of the words of the Psalm (68,19) goes back to the first century ...". It is also to be noted that Ps 68,19 does not mention Father as the one from whom the ascended one gets his gifts for men.

(25) Cf., e.g., G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum* (Göttingen 1987) 52; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris 1926) 75; ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 59, who in linking 2,33 with 1,4 speaks of a "frühen christologischen Kerygma".

Luke's Gospel, is used only three times in Acts, never after 2,33. Indeed, the only appearances of Father in Acts, other than that from Peter, occur in sayings of Jesus (1,4.7). Verse 33, then, seems to be an effort to dress the gift of the Spirit in a phraseology that is consistent with a tradition which reflects the way Jesus spoke about the Spirit. This would explain why Peter changed from his habitual use of "God" to "Father" in this speech.

To speak of a tradition which began with Jesus (26) is to suggest a look at the way in which Jesus expressed himself with regard to what Peter says in v. 33 (27).

a) Jesus had said that "Everything was handed over to me by my Father" (Luke 10,22). Since "everything" includes such an esoteric thing as knowledge of the Father, one can imagine that "everything" should be judged to include the Spirit promised by the Father. This Spirit is from my Father (Luke 24,40), just as "everything" was handed over by *my* Father. What seems to ground this gift of "everything" is the relationship of Father/Son, the relationship which is so prominent in Acts 2,33. This matter comes up again under c) below.

b) Jesus had asked, "...how much more will that Father who is in heaven give the Holy Spirit to those who ask Him?" (Luke 11,13). While here is lacking a reference to Jesus's giving (which we have in Acts 2,33), the idea of the Spirit coming from the Father is prominent and again suggests what Acts 2,33 essentially indicates: when Jesus means to speak about a gift of the Spirit (28), he chooses

(26) A tantalizing observation is made by J. RIUS–CAMPS, *Comentari als Fets des Apòstols* (Madrid 1991) I, 142: "En l'espressió 'havent rebut de mans del Pare la promesa, l'Esperit Sant', hi ha un ressò evident de les darreres peraules pronunciades per Jesús en la creu: 'Pare, en les teves mans consigno el meu Esperit' (Lc 23,46). Jesús ha reprès l'Esperit que havia lliurat en dipòsit a les mans del Pare, i l'ha vessat sobre la comunitat creient".

(27) "Aus der synoptischen Tradition kennen wir als Jesuswort über die künftige Geistbegabung nur Mk. 13,11; Matth. 10,19f.; 24,19f.; Luk 12,11f.; vgl. 21,14f.", BAUERNFEIND, *Kommentar*, 334-335. MARSHALL, *Acts*, 79 seems to leave the source question open, "But however Peter came to his deduction that the Spirit was the gift of the exalted Jesus...".

(28) Cf. TANNEHILL, *Narrative Unity*, 239: "It is in Luke 11:13 that we are first told that the *Father* will give the Holy Spirit... this is an important anticipation which relates the gift of the Spirit to God's loving concern for the disciples as God's children".

to speak of the Father. That he spoke this word "Father" because he was forced to by the context is not true: what appears in Luke 11,33 is the word "your children" (29), and not "fathers", and so Jesus had the leeway to choose how he wanted to express himself; he chose what he preferred to use in speaking of the gift of the Spirit, i.e., he chose to use "Father". Again, we have a saying of Jesus which serves well as a background to the "Father's" gift of the Spirit in Acts 2,33.

c) Many exegetes find a striking correspondence between Luke 10,22 (cf. Matt 11,27) and the Gospel of John (30). The tendency of most is to claim that a tradition stands behind these Lucan (= Matthean) words, a tradition that is strongly visible in the Johannine writings (31). Not only does this tradition speak in the terms "Father/Son", but it identifies Jesus as the one who sends the Spirit. Having earlier asserted that "The Father loves the Son and has given everything into his hand" (John 3,35), a saying remarkably like that discussed in a), Jesus later will refer to "the Holy Spirit whom I will send to you from the Father" (John 15,26) and will say, "If I leave you, I will send him (the Paraclete) to you" (John 16,7) (32). That the Holy Spirit, the Paraclete, is from the Father, is clear from earlier sayings of Jesus: "... I will ask the Father and he will give you another Paraclete... the Spirit of truth..." (John 14,16-17); "the Paraclete, the Holy Spirit, whom the Father will send in my name..." (John 14,26). Earlier, in a

(29) E. LOHSE, "Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes", *EvT* 13 (1953) 433, seems to suggest that the use of Father perhaps can be due to the Joel citation, wherein God speaks of pouring His Spirit upon His "sons and daughters" (v. 17).

(30) Cf. WILCKENS, *Missionsreden*, 233: "Die Verbindung von Erhöhung und Geistausgiessung ist als solche nicht einfach lukanische Erfindung... Dagegen spricht vor allem die vorjohanneische Tradition der Parakletensprüche... Diese Tradition dürfte nicht unabhängig von der parallelen Tradition einer Geistübertragung durch den Auferstandenen sein".

(31) For the texts Matt 11,25-30/Luke 21,22, the Johannine parallels to them, and authors who have commented on these texts, cf. A. DENAUX, "The Q-Logion Mt 11,27/Lk10,22 and the Gospel of John", *John and the Synoptics* (ed. A. DENAUX) (Leuven 1992) 193-199.

(32) "For the Son's mediation in the giving of the Spirit to his people by the Father, cf. Jn 14:16,26; 16:7", F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids [3]1990) 127.

poetic form, Jesus had said, "He who believes in me — as Scripture said, 'rivers of living water will surge up within him'. This he said with regard to the Spirit, whom those who believe in him were about to receive" (John 7,38-39)(33). Jesus was to give this Spirit, this water: "If one thirst, let him come to me and drink" (John 7,37), which saying is to be understood in the light of an earlier word, "If one drinks of the water I will give him, he will not thirst forever, but the water which I will give him will be a well within him of water that leaps up forever" (John 4,14).

From these various statements scattered throughout the Johannine Gospel one finds a consistent pattern of reference, the giving of the Spirit by Jesus, a formula which fits with the expression that the Father will send the Spirit in Jesus's name. As Peter had indicated at first that "I will pour out My Spirit..." (Acts 2,17) and then adjusts this to say that Jesus "poured out what you see and hear" (v. 33), so in John Jesus is to send the Spirit, whom, it can also be said, the Father will send in my name. In this context of Spirit-giving, one cannot fail to draw attention to John's significant statements, "As the Father has sent me... Receive the Holy Spirit" (John 20,21-22); there is a basic pattern here which Acts 2,33 clearly reflects.

When one correlates these Johannine sayings with Lucan statements, one is aware that the language is not always the same; e.g., one will find in Luke "to pour out", in John "to send". Since these differences are explicable so that they do not harm the thesis, one can surmize with some assurance that the description we have from Peter in Acts 2,33 echoes not only what Luke has written before Acts, but very clearly what is found in John. Given the variety of sayings of Jesus cited above, it seems fair to say that Acts 2,33 is drawn from these sayings which the tradition kept alive, and so are a fine touch by Peter who gives up his usual way of speaking to let this tradition speak out here.

(33) The mention of "receiving (i.e., a form of *lambanô*, as in Acts 2,33) the Spirit" seems also to be a formula attested in, e.g. John 7,39; 20,22; Acts 8,15.17.19; 10,47; 19,2; Gal 3,2.14; 2 Cor 11,4. Cf. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte*, 146, who, with regard to Rom 1,4 and 1 Tim 3,16, often suggested as sources which lead to Acts 2,33, notes that these texts do not speak of a reception of the Spirit by the Risen One; similarly, E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte* (KeKNT; Göttingen 1977) 184, by noting that "Jener Geist, den der Erhöhte empfing, war keine für ihn nötige Gabe, sondern ihm nur zur Verteilung gegeben", indicates a difficulty in one's appeal to Rom 1,4 and 1 Tim 3,16.

VI. Importance of v. 33

How does the discussion of a content of v. 33 affect the initial discussion about the function of v. 33 in Peter's Pentecost speech? Peter's plan was to introduce his audience to the true cause of its experience and thereby to draw out for his audience the meaning of Jesus of Nazareth. The meanings he proposed to them included such descriptions as "destined by God for you", "the one you killed but God raised up" (34), "the one whom death could not hold", "God's holy one", (implied "Son of David"), "Messiah", "Lord". By virtue of v. 33 he also included the meanings "Sender of the Spirit" and "Son of God". In bringing the story of Jesus to the time of Jesus's pouring out the Spirit, Peter has not only revealed the complete source of the audience's experience, but also the final revelations of who this Jesus is who brought this experience about. That Peter was most interested in leaving for his audience the identifications of Jesus as Lord and Messiah does not argue that the other revealed titles are of no real concern; rather, it argues that Peter thought the audience would best react penitently to those revelations which could easily be grounded in the common patrimony of speaker and audience: their sacred writings. Indeed, one could go a step further to say that, while Jesus carried many titles, such a text as Acts 11,26 argues that Messiah was a title dear to Jesus's followers and grew from Peter's emphasis on it here. But one cannot forget that while Paul argued (9,22) that Jesus was Messiah (and apparently Lord, as well [9,27-28]), he also argued that Jesus was Son of God (9,20). Verse 33, then, serves as a goal of the speech in that it brings the audience to understand the complete cause of Pentecost, while also serving to reveal a very important facet of the reality of Jesus: the Father's Son (35).

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

John J. KILGALLEN, SJ

(34) WILCKENS, *Missionsreden*, who describes a common thread through the mission speeches of Acts as a kind of deuteronomic call to repentance, notes: "Eben diesen Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Handeln an Jesus zum Ausdruck zu bringen, ist das Ziel der Predigt" (36).

(35) A conclusion like this can find a certain agreement (*mutatis mutandis*) with a comment of the Venerable Bede, *Commentary on the Acts of the Apostles* (tr. L. Martin) (Kalamazoo 1989) 35: "Indeed by saying that he received from the Father the promise of the Holy Spirit and he poured [the Spirit] forth, both natures of Christ are manifested, for he received [the Spirit] as a man, and poured [the Spirit] forth as God".

The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3,16b) *

Towards the end of the paradise story (Gen 2,4b–3,24) the Lord tells the woman what her future relationship with her husband will be (3,16b) (1). For a long time this verse has been invoked to prove the husband's superiority over his wife and to keep wives submissive to their husbands, who have the right, and even the duty, to rule over them (2). The cultural changes in the relationship between man and

* Paper presented at the international meeting of the Society of Biblical Literature, July 21-24, 1996, Dublin (Ireland).

(1) Besides all the commentaries on the Book of Genesis and general articles on Gen 2–3, there are some specific studies on this verse: M. BAL, "Sexuality, Sin and Sorrow: The Emergence of the Female Character", *Lethal Love: Feminist Literary Reading of Biblical Love Stories* (Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington – Indianapolis 1987) 104-130; R. BERGMEIER, "Zur Septuagintaübersetzung von Gen 3,16", *ZAW* 79 (1967) 77-79; A.J. BLEDSTEIN, "Are Women Cursed in Genesis 3,16?", *The Feminist Companion to Genesis* (ed. A. BRENNER) (The Feminist Companion to the Bible 2; Sheffield 1993) 142-145; I.A. BUSENITZ, "Woman's Desire for Man. Genesis 3:16 Reconsidered", *Grace Theological Journal* 7 (1986) 203-212; J. COPPENS, "La soumission de la femme à l'homme d'après Gen III,16b", *ETL* 14 (1937) 632-640, reflects on a study (not accessible to me) by J. BOEHMER, "Die geschlechtliche Stellung des Weibes in Gen 2 und 3", *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79 (1935) 281-302; R.M. DAVIDSON, "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3", *AUSS* 26 (1988) 121-131; S.T. FOH, "What is the Woman's Desire?", *WRJ* 37 (1974/75) 376-383; S.S. LANCER, "(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3", *Semeia* 41 (1988) 67-84; C.L. MEYERS, "Gender Roles and Genesis 3,16 Revisited", *The Feminist Companion to Genesis* (ed. A. BRENNER) (The Feminist Companion to the Bible 2; Sheffield 1993) 118-141; A. OGDEN BELLIS, *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible* (Louisville 1994) 2. The Story of Eve, 45-66; L. OUELLETTE, "Woman's Doom in Genesis 3:16", *CBQ* 12 (1950) 389-399; J.J. SCHMITT, "Like Eve, Like Adam: *mšl* in Gen 3,16", *Bib* 72 (1991) 1-22; K. WOJCIECH, "Female Subjection To Man: Is It A Consequence of the Fall?", *African Ecclesiastical Review* 35 (1993) 274-287.

(2) As early as the Targum, D. ELLUL, "Le Targum du Pseudo-Jonathan sur Genèse 3 à la lumière de quelques traditions haggadiques", *Foi et Vie* 80 (1981) Cahiers bibliques 20, 12-25.

woman in Western society and the more recent feminist readings of the Bible linked to this are challenging this interpretation of the verse. This verse certainly raises several questions: What is the תְּשׁוּקָה of the woman towards her husband? What does this מָשַׁל of the husband over his wife imply? There is even a more fundamental question: is this verse prescriptive or descriptive?

I. Some Presuppositions

Since this study is limited to only half a verse of the paradise story, a text which is interpreted in so many different ways (3), I will first show how I understand the story. Although there is not enough space in this paper to justify all the positions I take, I have defended these points in previous publications (4). The options I make will obviously influence the interpretation of the verse under consideration.

The paradise story is not a historical report of "The Fall" as it is so often called. The story does not speak about a state in which people lived before sin as opposed to the state in which they lived after sin. The story is not history but myth. I take myth in the modern sense of the word, as an attempt to express in symbolic story form a transcendental reality or truth grasped intuitively. However, I disagree with those who interpret this story in a very positive way as the description of human growth and the rise of humanity and who then go on to interpret Eve's deed not as an act of rebellion but as a commendable act of civil disobedience (5).

I believe that this myth speaks about human sin, even if the word "sin" does not appear. The most important aspect of the

(3) W. VOGELS, *Interpreting Scripture in the Third Millennium: Author – Reader – Text* (Ottawa 1993), in which I present the theory of several methods of exegesis and apply them to Gen 2,4b–3,24.

(4) W. VOGELS, "L'être humain appartient au sol, Gn 2,4b-3,24", *NRT* 105 (1983) 515-534; id., *Reading and Preaching the Bible: A New Semiotic Approach* (Background Books 4; Wilmington 1986) 106-129; id., *Nos origines* (L'horizon du croyant; Ottawa 1992) especially 65-115.

(5) C.M. CARMICHAEL, "The Paradise Myth: Interpreting Without Jewish and Christian Spectacles", *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (ed. P. MORRIS–D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 47-63: "The first wrongful human action is Cain's murder", 60. Why rebellion against God is good, but rebellion against a human person is wrong, is not clear to me.

story is not sin in itself, but what sin does: it changes harmony into disharmony. Humanity, which is incapable of coping with its limitations, wants to transcend itself to become divine. This is the first sin. This story is followed by the story of Cain killing his brother. This is the second sin, not chronologically and historically but theologically.

Diachronic studies which focus on some problems in the text have solved these by dividing the story into a creation story and a paradise story (6). Synchronic studies have shown that the story as it stands now makes perfect sense. I have suggested in such a synchronic perspective that the present story is divided into two panels: the first describes the harmony, an ideal world which never existed, but a world of which we dream (2,4b-24) and the second describes the disharmony, the real world in which we live (2,25–3,24) (7).

The verse under consideration (3,16b) is part of the panel describing the disharmony. It belongs to the section on divine punishment after sin (vv. 14-19) (8). These verses are clearly etiological, i. e., they try to explain a certain number of things we see around us. God, for instance, says to the serpent: "You shall crawl on your belly" (v. 14). God did not cut the legs off the serpent — the serpent never had any legs and always crawled on its belly. But crawling on your belly is seen as humiliating. Giving birth to a child has always been painful (v. 16a). Brambles and thistles did not appear on the earth because someone committed a sin; they were always there (vv. 18-19). All these things are painful, frustrating, and

(6) For instance C. WESTERMANN, *Genesis* (BKAT 1; Neukirchen 1974) 255-267 (English translation by J. J. SCULLION, *Genesis 1-11: A Commentary* [Minneapolis 1984]).

(7) The division of each of the two panels of the paradise story into three parts gives the story a chiastic structure, cf. VOGELS, *Nos origines*, 111-113. Most authors, in different ways, point to the opposition between the first and the second part of the story: D. CARR, "The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story", *JBL* 112 (1993) 577-595; Z. STEFANOVIC, "The Great Reversal: Thematic Links between Genesis 2 and 3", *AUSS* 32 (1994) 47-56.

(8) These verses are sometimes considered as a later addition. For instance, J. VERMEYLEN, "Le récit du paradis et la question des origines du Pentateuque", *Bijdragen* 41 (1980) 230-250, attributes them to the deuteronomistic redactor. In my synchronic approach I take these verses where they are.

not the way we want things to be. Therefore, in this text, they are somehow connected with evil and sin.

The preceding observations already say a lot about the verse on the relationship between husband and wife even before we know its precise meaning (3,16b). The type of relationship described belongs to those things in life which are not what we would like them to be. It is part of the panel that speaks of disharmony. This verse, like all the other verses concerning the punishments, is etiological: it tries to explain this disharmony by connecting it somehow with evil or sin. This verse is descriptive of what we see around us; it is not prescriptive of how it should be. This is very clear if we compare 3,16b with 3,16a. That the woman suffers in childbirth is a common observation. But she is not obliged to do so. This text, contrary to what some sects maintain, does not forbid her to take painkillers. The relationship between husband and wife, whatever the verse means exactly, is how it is, not what it has to be like.

These observations eliminate a certain number of interpretations given to this verse(9). It is incorrect to say that God establishes a new world order and that he imposes the subordination of the woman to her husband as her punishment for having tempted him. Even more unjustified is the affirmation that this subordination was part of God's original plan before sin, that the woman has tried to escape it, and that it is now reestablished. Nothing in the first panel, which presents the harmony and describes the relationship between husband and wife (2,18-25), speaks of the superiority of the husband over his wife, as has often been said in the past. Nor is anything said about the superiority of the woman over her husband, as some feminist readings now claim (10).

The paradise story (Gen 2,4b–3,24) is followed by the story of Cain and Abel (Gen 4,1-16). Both, according to the documentary hypothesis, belong to the yahwistic tradition. These two stories can be read and often are read independently, but they really belong together. The linguistic, structural and thematic links between the

(9) For a summary of the major interpretations of this verse: R. M. DAVIDSON, "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3", *AUSS* 26 (1988) 124-126.

(10) W. VOGELS, "'It is not Good that the 'Mensch' Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her' (Gen 2,18)", *Église et théologie* 9 (1978) 9-35.

two are remarkable (11). This option too has an impact on the interpretation of the verse concerning the relationship between husband and wife (3,16b).

Several scholars have noted the close parallel between 3,16b and 4,7b, but have not perhaps drawn all the conclusions from this. In Hebrew the two verses are practically identical, except for the required changes in person and gender. It is, therefore, rather surprising that most translations and interpretations do not respect this similarity.

3,16b וְאֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ
4,7b וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ

The similarity between these two verses is so strong that some scholars now propose that originally 4,7b followed 3,16b but was displaced. They claim that 4,7b is out of place where it is now and put it after 3,16b. This textual criticism would reconstruct a text containing a perfect parallelism with the תְּשׁוּקָה (whatever that means) of the woman towards her husband and the מָשַׁל (whatever that means) of the husband over his wife (3,16b) corresponding to the תְּשׁוּקָה of the husband towards his wife and the מָשַׁל of the wife over her husband (4,7b) (12). Even though this proposal of reciprocity and equality between the sexes is very appealing because of its implications for the relationship between man and women, there is no justification for this transposition. There is no external textual evidence from Hebrew manuscripts or from older versions to make it acceptable. This hypothesis, therefore, appears inspired purely by our modern preoccupations about equality between men and women.

However, the closeness of these two verses, which are only fifteen verses apart in two stories which themselves are so intimately united, invites us to explain one verse in light of the other. It is also noteworthy that both are spoken by God and addressed to a human

(11) W. VOGELS, "Caïn: l'être humain qui devient une non-personne (Gn 4,1-16)", *NRT* 114 (1992) 321-340; id., *Nos origines*, 117-135.

(12) BAL, "Sexuality, Sin, and Sorrow", 126-127, where she adopts the proposal by J. OOSTEN–D. MOYER, "De mythische omkering: een analyse van de sociale code van de scheppingsmythen van Genesis 2-11", *Anthropologische verkenningen* I 1 (1982) 75-91 (this proposal is on p. 83). She suggests two text-internal arguments to support it, but she says herself, "they are not conclusive", 127.

person. But there is also a difference. Once God says it in reference to the punishment after sin (3,16b), once in an admonition before sin (4,7b) (13).

II. The Analysis of 3,16b

The verse itself is well attested in the Hebrew text. Neither the Hebrew manuscripts nor the Samaritan text present a different reading. The LXX offers a variant (14): it has ἡ ἀποστροφή σου instead of the Massoretic תְּשׁוּקָתֵךְ. The Greek translators probably did not understand the rare word תְּשׁוּקָה, which is used only three times in the Bible and decided to change it to the more easily understood תְּשׁוּבָה, "return", "conversion", or even "submission". The return of the wife to her husband which connects 3,16 with 2,21-25 (cf. 2 Sam 17,3) must have seemed meaningful to these translators. Through sin the woman tried to free herself from her husband. She even tempted him. She now returns and submits to him. This reading is followed by the Vetus Latina, *conversio tua*, and also by the Peshitta and Jubilees (15). The Vulgate reads, *sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui* ("you will be under the power of your husband, and he will rule over you"). These readings are clearly patriarchal, which is not surprising in view of when these translations were made. But they contradict several of the presuppositions I outlined in the first part of the article. The text does not say that the woman was supposed to submit to her husband and it does not even speak of the woman as a temptress. The variant of the LXX does not suggest that its Hebrew source was different from that of the Massoretic text. Nothing, therefore, justifies any textual change in this verse.

The verse is clearly divided in two parts: first what she does, followed by what he does. Both parts are introduced by a *waw*, "*and* your... *and* he", which suggests a parallel but also an

(13) BUSENITZ, "Woman's Desire for Man", 203-212, refuses to use Gen 4,7 to explain Gen 3,16 and prefers to use Cant 7,11 to enlighten Gen 3,16.

(14) BERGMEIER, "Zur Septuagintaübersetzung von Gen 3,16", 77-79.

(15) B. HALPERN AMARU, "The First Woman, Wives, and Mothers in *Jubilees*", *JBL* 113 (1994) 609-626, "The address to the woman (3:24) follows the LXX version of 'your place of return (refuge) will be with your husband; he shall rule over you'", 613, n. 13.

antithesis which could be translated: "on the one hand ... but on the other hand".

תְּשׁוּקָה

The fact that this word is found only three times in the whole Hebrew Bible (Gen 3,16; 4,7; Cant 7,11), makes its interpretation difficult (16). The word is translated by "desire", "urge", "lust", "longing", "yearning" or the like. But what kind of desire is implied? There are basically two classical interpretations.

It has been customary to interpret this desire as the sexual desire of the woman (17). This is in line with a long tradition of seeing references to sex everywhere in the paradise story (18). I have tried to show in earlier studies that this is incorrect. The woman will suffer in giving birth to her child (3,16a) (19). This could frighten her and cause her to try to avoid any further pregnancy. However, her sexual desire is so strong that she still longs for intercourse. This links 3,16a to 3,16b. Some translations stress this by translating the *waw* in the beginning of v. 16b by "yet" (*NRSV* and *NAB*). Humanity is thus assured its continuance (20). Others interpret this desire as referring to the woman's instinctive psychological need for intimacy with a man (21) or for her need to find strength in a husband on whom she can depend (22). Both interpretations speak of

(16) FOH, "What is the Woman's Desire?", 376-383.

(17) For instance, OUELLETTE, "Woman's Doom in Genesis 3:16", 389-399; H. N. WALLACE, *The Eden Narrative* (HSM 32; Atlanta 1985) 143.

(18) For some recent sexual interpretations: A. GARDNER, "Genesis 2:4b-3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality or of the Religious History of Pre-Exilic Israel?", *SJT* 43 (1990) 1-18; S. DRAGGA, "Genesis 2-3: A Story of Liberation", *JSOT* 55 (1992) 3-13.

(19) For an interesting interpretation of 3,16a, cf. C. L. MEYERS, "Gender Roles and Genesis 3,16 Revisited", *Feminist Companion to Genesis*, 118-141. She translates it: "I will greatly increase your work and your pregnancies; (Along) with toil you shall give birth to children". The woman has a double function, with her husband she shares in production (work) and pro-creation (child-bearing); D. T. TSUMURA, "A Note on הרנך (Gen 3,16)", *Bib* 75 (1994) 398-400, translates: "I will greatly increase your pain and trembling", i. e. "your trembling pain".

(20) "... la femme deviendra la séductrice de l'homme qui l'asservira pour en avoir des fils", *Bible de Jérusalem*, note.

(21) BUSENITZ, "Woman's Desire for Man", 203-212.

(22) "avide de (cf. 4,7): il s'agit d'une pulsion instinctive, la femme éprouve le besoin de l'homme et de sa force, surtout dans les sociétés

the woman's need for a man to satisfy her sexuality, psychologically, or whatever. The proposal of A. J. Bledstein that the text means, "You are powerfully attractive to your husband" is not convincing (23).

The parallel verse 4,7b poses some grammatical difficulties. Literally the verse says: "at the door sin (feminine) crouching (masculine) and his (masculine) תְּשׁוּקָה towards you and you מָשַׁל him". Several solutions have been proposed (24). Some have understood this masculine as a reference to Abel, who is dependent on Cain and for whom Cain is responsible. This, however, seems unlikely since Abel is not crouching, which is the position of an animal not of a human person. I have suggested that this masculine refers to the serpent, with whom humanity has been in conflict since the paradise story (3,15). The translation would then be: "If you do not well, sin is at the door, (the serpent) crouching, his תְּשׁוּקָה is towards you" (25). This "desire" of sin, or of the serpent towards Cain is obviously not a sexual desire, nor is it an instinctive psychological need for intimacy with Cain or a need to rely on Cain. The two classical interpretations given to תְּשׁוּקָה in 3,16b clearly do not fit 4,7b (26). God is telling Cain that sin or the serpent is trying to overpower him, to enslave him, to control him, to possess him. If we apply this then to the relationship between husband and wife in 3,16b, the desire of the woman would then be her desire to control,

---

primitives", *La traduction œcuménique de la Bible*, note k for 3,16. I wonder if this can be said of the role of women in all "primitive societies". In some the woman is really the "mulier fortis", as the note admits by adding, "La femme jouit d'autres conditions en Prov 31,10-31; Gal 3,28; Eph 5,22-33".

(23) BLEDSTEIN, "Are Women Cursed in Genesis 3,16?", 142-145. She suggests that the Hebrew תְּשׁוּקָה like the Akkadian *kuzbu*, may mean "desirable" or "allure". By changing the vowels and the spacing between the words, she proposes for 4,7 "At an opening of sin you will rest; it (sin) is powerfully attractive to you, but you can rule over it", and, consequently, she translates 3,16: "You are powerfully attractive to your husband. But he can rule over you".

(24) For a discussion and references to the different proposals, cf. VOGELS, "Cain, l'être humain", 322.

(25) Ibid., 332-333.

(26) These two interpretations may fit the meaning of "desire" in the Song of Songs (7,11), but where it is the desire of the man towards the woman. It seems more logical, however, to explain 3,16b by 4,7b since both verses belong to the same document and are so intimately united, rather than by the Song of Songs, which is from a much later period. Our interpretation of "desire" for Gen 3,16b could also fit the Song of Songs.

to possess (27), or to manipulate her husband. It would refer to her desire for power in that relationship.

מָשַׁל

The second part of the verse refers to what the husband does. The personal pronoun "he" is mentioned explicitly which, in a sense, is redundant. The text stresses the contrast: "on the other hand he, he מָשַׁל you".

Since the most common meaning of מָשַׁל (28) is "to rule", "to have dominion", interpreters generally translate "and he shall rule over you" (*NRSV*), or "he will be your master" (*REV*; *NAB*), or "he will dominate you" (*NJB*). Some scholars have given a sexual meaning to the verb, which then would correspond to the sexual meaning given to the desire of the woman. The woman has this sexual desire for the man, but he decides when, how, and how often they will have sex. He controls and even brutalizes the woman in conjugal intercourse (29). The more common meaning of the verb is simply to rule, often in reference to political leaders and kings (Deut 15,6; Josh 12,5; 2 Sam 23,3), or to God (Isa 63,19). The woman has this psychological need to rely on a man, but he rules over her, sometimes in a brutal way. Recently some have suggested that to rule means to care. A king, and this applies also to God, is a good ruler only if he works for justice and looks after his people (2 Sam 23,3). The woman needs a man and he cares for her (30).

(27) J. O'BRIEN–W. MAJOR, *In the Beginning: Creation Myths from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece* (American Academy of Religion: Aids for the Study of Religion Series 11; Chico [CA] 1982), interpret it also in the sense of power: "The first half... indicates the woman's erotic desire to possess. But the second half shows that her desire will be frustrated: she will not possess but be dominated by her 'master'", 103. I do not agree, however, that this power is limited to the sexual domain.

(28) For a detailed study on the root משׁל, SCHMITT, "Like Eve, Like Adam", 1-22.

(29) COPPENS, "La soumission", 632-640 (see above, n. 1): "Vos désirs, votre passion te pousseront vers l'homme, mais à lui seul il appartiendra de décider (*mashal*) s'il y a lieu d'y satisfaire"; more recently also DRAGGA, "Genesis 2–3: A Story of Liberation", 16, n. 10: "However, because the subject of this passage is only the woman's experience during pregnancy and giving birth, it is wiser to consider the dominance of the man as limited also to this single experience".

(30) DAVIDSON, "The Theology of Sexuality", 130: "there is a normative divine sentence announcing a subjection/submission of wife to

The root מָשַׁל can also mean "to use a proverb", "to speak in parables", which then would lead to the translation: "he will mock you". Some men may do this, but to my knowledge, no interpreter has proposed this translation. And, finally, מָשַׁל may have a third meaning: "to represent", "to be like", and, therefore, the translation: "he will be like you" in having such a desire, has been proposed. The woman is attracted to her husband and he is attracted to her in a mutuality of sexual attraction (31).

This interpretation has several difficulties. The form of the verb מָשַׁל in this verse is the *qal*. This then would be the only case where the *qal* of מָשַׁל would have the meaning "to be like". This would also be the only case where the verb מָשַׁל, "to be like" would be used with the preposition בְּ. On the contrary, בְּ is the typical preposition for the verb מָשַׁל, "to rule" (32). Furthermore, to see this verse as a reference to mutual sexual attraction may perhaps fit the first part of the paradise story which speaks of harmony (2,23-24), but not the second part which describes disharmony.

Let us look once more at the parallel text of 4,7b. After God has told Cain that sin or the serpent desires to control him, he adds, "and you מָשַׁל him". Nobody translates this, "you will mock" or "you will be like" sin or the serpent. Everybody agrees that the meaning here is clearly "to rule" in its strong sense: Cain has "to master" sin or the serpent. Nobody says that Cain has "to rule sexually" or that he has "to care" for sin or the serpent. If we apply this interpretation "to rule" to the parallel text of 3,16b, the text then refers to the husband's ruling over the wife in their relationship.

---

husband as a result of sin", but the ruling of the husband is his caring for her. The divine judgment becomes a blessing.

(31) This is the option of SCHMITT, "Like Eve, Like Adam", and followed by WOJCIECH, "Female Subjection To Man".

(32) J.J. Schmitt himself indicates these weaknesses in detail. He counts 38 cases of "to rule" with *b*. But this does not alter his position. E. VAN WOLDE, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1–11* (Biblical Interpretation Series 6: Leiden 1994) rejects all attempts "to interpret 3,16b in such a way that there cannot be said to be any domination of woman by man. But the word משל, to rule over, argues against this interpretation", 27, n. 13; also id., *A Semiotic Analysis of Genesis 2–3: A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (Studia Semitica Neerlandica; Assen 1989) 185.

There is, however, a difference between the two parallel verses. מָשַׁל in 3,16b is in the third person, "he מָשַׁל over you" as part of the punishment after sin, while in 4,7b, it is in the second person "you מָשַׁל over it" as part of the admonition before sin. Nobody translates what God says to Cain by: "you will master it". Cain did not master sin or the serpent. God in his admonition to Cain, suggests to him certainly that he is capable of doing so: "you can master" (*NJB*; *NAB*). It perhaps even indicates that he has to do it: "you must master" (*NRSV*). In 3,16b God does not speak to the man to give him an admonition, but to the woman to tell her what will happen to her. The text, therefore, does not mean, "he must master you", as though the husband is obliged to do so, but rather "he will master you" or "he is capable of mastering you". This mastering may happen because the man is capable of dominating her. But just as Cain did not master sin or the serpent, so the man will not always and everywhere dominate his wife. There is, however, an important difference. Whereas Cain had to dominate sin or the serpent and did not do it, the man does not have to dominate his wife, but often does so.

The meaning of 3,16 would then be: "On the one hand you have a desire to dominate your husband, but he, on the other hand, is capable of dominating you". The verse speaks about the power struggle in the relationship between husband and wife ([33]).

III. Confirmation from the Context

This interpretation of the punishment of the woman fits in well with the content of the other punishments. They all speak of a struggle between two partners, one of whom has the possibility of gaining the upper hand. The punishment of the serpent also speaks of a power struggle, which ends with "it (humanity) will strike your (serpent) head, and you will strike its heel" (3,15). To strike the

([33]) This is also the interpretation of FOH, "What is the Woman's Desire?", but I disagree with her when she considers this verse as prescriptive and a divine order. "As the Lord tells Cain what he should do, i.e. master or rule sin, the Lord also states what the husband should do, rule over his wife... Sin has corrupted both the willing submission of the wife and the loving headship of the husband", 381-382. This interpretation is also considered attractive by G.J. WENHAM, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1; Waco 1987).

head is more deadly than to strike the heel. Humanity, therefore, seems capable of winning (34). In the punishment of the man there is also a struggle, this time between humanity and the earth which resists cultivation by producing brambles and thistles, though not to such a degree that humanity is prevented from producing sufficient food to eat (3,17-18). The relationship between husband and wife is now also a power struggle. The woman at times may want her way badly enough to overpower her husband. Just as Cain was not supposed to listen to the sin or the serpent, so the man is blamed by God for heeding his wife: "Because you listened to the voice of your wife" (3,17) (35). But the man, perhaps because of his physical strength, is capable of dominating her.

This power struggle between husband and wife in which he is capable of dominating her is what we see in the real world described in the panel of the disharmony (2,25–3,24). This is the reality, but it does not have to be like that. On the contrary, we dream of something very different, and this is how the panel of the harmony (2,4b-24) describes that same relationship, especially in 2,18-24.

D. Freedman suggests translating עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (2,18), by "a power equal to man" (36). The ideal would thus be "equal power" between husband and wife. But the reality of life is a power struggle in which the man can overpower the wife. The classical translation seems, however, more probable: "a helper fit for". Verse 2,18 has often been understood as if the woman is the helper fit for man. The word אָדָם in the beginning of the paradise story means a "human person". The אִישׁ and the אִשָּׁה appear only later. And, therefore, the meaning is "It is not good for a human person to be alone. I will make him/her a helpmate fit for him/her" (2,18). The man is

(34) I believe that this text expresses hope for humanity, contrary to those who interpret it as a struggle without winners or losers: W. VOGELS, "Lezingen van het zogenoemde 'Proto-Evangelie' (Gen 3,15)", *Sacerdos* 53 (1986) 351-366 (in German translation, "Das sog. 'Proto-Evangelium' (Gen 3,15); Verschiedene Arten den Text zu lesen", *Theologie der Gegenwart* 29 (1986) 195-203.

(35) The woman in fact never said anything: "she gave some also to her husband who was with her, and he ate it" (3,6). The text speaks of a common action. Later, however, the man blames his wife, "It was the woman you put with me" (3,12). So God picks up on that.

(36) R.D. FREEDMAN, "Woman, A Power Equal to Man: Translation of Woman as a 'Fit Helpmate' for Man is questioned", *Biblical Archaeology Review* 9/1 (1983) 56-58.

the helpmate for the woman, and the woman is the helpmate for the man.

Patriarchal readings are inclined to interpret 2,18-24 as simultaneously describing the equality between man and woman and that he is the head of the family. Some feminist readings have turned the tables so that the text speaks of the equality between the two but of her superiority. The text does not speak of the superiority of one over the other, nor even, in a sense, about equality, if that means that they have equal "power". Love is not concerned with power. The text speaks about a very unique and harmonious relationship in which two distinct and individual persons are no longer "alone" (2,18), but really one (2,24) (37). Sin destroys something in that relationship and introduces a power struggle and oppression. Mutual complementarity is replaced by mutual domination, intimacy is replaced by alienation (38), mutuality and equality become control and distortion (39). What kills the relationship is the desire to possess, to keep, to hold, to dominate, or to crush the other.

Saint Paul University
223 Main
Ottawa, Ontario
Canada K15 1C4

Walter VOGELS

(37) VOGELS, "'It Is not Good that the 'Mensch' Should Be Alone'".

(38) A. J. HAUSER, "Genesis 2-3: The Theme of Intimacy and Alienation", *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (ed. D. J. A. CLINES – D. M. GUNN – A. J. HAUSER) (JSOTSS 19; Sheffield 1982) 20-36.

(39) W. BRUEGGEMANN, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Interpretation; Atlanta 1982) 51.

ANIMADVERSIONES

Hiel between Ahab and Elijah-Elisha: 1 Kgs 16,34 in Its Immediate Literary Context (1)

The main question that the present note wishes to explore is that of the relation between 1 Kgs 16,34 and its literary context in the book of Kings as we have the text now. A few remarks will be added on possible implications of the final-form conclusions for a diachronic study of 1 Kgs 16,34, but no attempt will be made to deal with the latter question in detail.

The horizon of final-form inquiry is limited here to the books of Kings. There is, of course, an explicit reference to the matter of Josh 6,26 (Joshua's curse on the rebuilders of Jericho) at the end of 1 Kgs 16,34 ("according to the word of YHWH, which he spoke through Joshua son of Nun"), but the questions associated with that very significant long-range contact have often been examined and will not be discussed in detail here (2). Much less attention has been given to examining the relationship of 1 Kgs 16,34 to its closer literary context in 1 and 2 Kgs. In this regard, the most frequently found observation is that 1 Kgs 16,34 appears to interrupt a good connection between the negative evaluation of King Ahab in 1 Kgs 16,30-33 and Elijah's intervention in 17,1 where he announces a drought which can be seen as a divine punishment for Ahab's impious actions that

(1) An earlier version of this note was presented as a short communication at the 15th IOSOT Congress held at Cambridge, England, in July 1995.

(2) Recent studies relevant for a discussion of the relation between Josh 6,26 and 1 Kgs 16,34 include K. Bieberstein, *Lukian und Theodotion im Josuabuch. Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Ḫirbet Qumrān* (Biblische Notizen Beihefte 7; München 1994); K. Bieberstein, *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1-6* (OBO 143; Freiburg, Schweiz – Göttingen 1995); L. Mazor, "The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho. A Contribution of Textual Criticism to Biblical Historiography", *Textus* 14 (1988) 1-26; L. Mazor, "The Septuagint Translation of the Book of Joshua. Abstract of Thesis Submitted for the Degree Doctor of Philosophy to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem", *BIOSCS* 27 (1994) 29-38.

On the general question of the announcement-and-fulfilment schemas in the Deuteronomistic history, see the classic study of G. von Rad, "Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern", in his *Deuteronomium-Studien: Teil B* (FRLANT N.F. 40; Göttingen 1947) 52-64; reprinted in his *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; München 1971) 189-204. Some of von Rad's theological conclusions have been criticized by E. Würthwein, "Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern. Zu einer These Gerhard von Rads", in M. Oeming – A. Graupner (Hrsg.), *Altes Testament und christliche Verkündigung* (Stuttgart 1987) 399-411. Arguments for a pre-Dtr origin of some of the fulfilment notices have been advanced by W. Thiel, "Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen", in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VTS 43; Leiden 1991) 148-171 (158-159, 169).

have just been described. The reference in 1 Kgs 16,34 to some unspecified building work at Jericho by an otherwise unknown Hiel of Bethel and to the consequent death of his sons seems at first sight to be quite extraneous to the matter of Ahab and Elijah; Hiel and his sons are never mentioned again in the following chapters nor do we find further details there about the reconstruction of Jericho. These reasons have led several scholars to hold that the Hiel verse is not well integrated in its present context (3).

It is the contention of the present paper, however, that there is more to be said about the integration of 1 Kgs 16,34 in its present context. Reasons will be given to show that the Hiel verse has in fact significant links both with the immediately preceding context and with the following chapters. Its connections with the verses that introduce and evaluate Ahab (1 Kgs 16,29-33) establish a narrative analogy between Ahab and Hiel (4), which is confirmed by the contacts with the prophetic narratives of Elijah and Elisha that follow. Thus 16,34 will be seen to function as a link between the introduction of Ahab and the Elijah and Elisha chapters.

1. *1 Kgs 16,34 and the Preceding Verses*

Since 1 Kgs 17,1 does not appear to be a direct continuation of 16,34, it seems reasonable to take 16,29-34 as a literary unit. This unit is divided by the initial *x-qtl* constructions of 29a and 34a into two unequal parts: vv. 29-33 and v. 34. The *x-qtl* sentence at 29a marks the beginning of a new topic and highlights the personal name Ahab ben-Omri. Verses 29b-33 are dominated by *wyqtl* forms with few interruptions. Then 34a opens with an *x-qtl*, again marking a change of topic and setting up a syntactical parallel with 29a, as if 29-33 and 34 were two panels set side-by-side focussing

(3) See for instance H. Muszyński, "Sacrificium fundationis in Jos 6,26 et I Reg 16,34?", *Verbum Domini* 46 (1968) 259-274 (273-274); W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108; Göttingen 1972) 110-112, 136-137 (the interruption caused by 1 Kgs 16,34 is termed "unschön" on p. 136); S. Timm, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124; Göttingen 1982) 55, n. 9; Mazor, "Origin and Evolution", 23; A. Rofé, *Storie di profeti. Le narrazioni sui profeti nella Bibbia ebraica. Tipi letterari e storia* (Brescia 1991) 215; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis – Assen – Maastricht 1992) 346-347 (1 Kgs 16,34 is "not connected to any detail in the context.... Moreover it disturbs the continuity..." between 16,29-33 and 17,1). This literary observation is generally taken to indicate that the verse was a secondary addition, but the latter point is not our main concern here.

(4) R. Alter has stressed the importance of narrative analogy in the Hebrew Bible: "As a general rule, analogy plays a more important role in biblical narrative than in most other kinds of narrative because the art of the ancient Hebrew tale usually avoids explicit commentary by the narrator and instead invites us to see connections and even evaluative perspectives through an awareness or intuition of correspondences between one part of the story and another." (R. Alter, *The World of Biblical Literature* [New York 1992] 103). See also Alter's earlier work *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981), espec. chap. 1. Analogy is a major category too in the work of M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington, IN 1985); he refers to "the protean principle of analogy" (367), which is operative on many levels within Hebrew narrative texts.

respectively on King Ahab and Hiel. It can also be noted that the pericope concludes with a relative verbal clause ending in the personal name Joshua bin-Nun (v. 34b), which balances the personal name Ahab ben-Omri that opened the pericope (v. 29a). Our concern now is with the relation between these two parts of the pericope.

On the level of thematic and lexical contacts there are two particularly significant links between 16,34 and the introduction of Ahab in vv. 29-33: (a) both Ahab and Hiel are presented as engaged in constructions, and (b) these constructions are contrary to the will of the LORD. These two points will now be examined in some detail.

(a) The verb בנה is used both of Ahab (v. 32: "the temple of Baal, which he built") and of Hiel (v. 34: "Hiel of Bethel built [or 'rebuilt' or 'fortified'] Jericho") (5). This already sets up a parallel between the two personages, and the attention of readers is drawn more forcibly to this by the fact that בנה is the first verb in the description of Hiel and is foregrounded still more by its alliteration with the preceding temporal indicator (בימיו "in his days") of v. 34a (6).

Both Ahab and Hiel, in addition, are the subjects of three verbs that belong loosely in the semantic field of 'construction'. Thus Ahab "erected an altar for Baal" (קום Hif; v. 32a), in the temple of Baal "which he built in Samaria" (בנה; v. 32b), and he also "made an Asherah" (עשׂה; v. 33) (7).

(5) If we allow our translation to be determined by present-day interpretations of the archaeological data about ninth-century Jericho, we should prefer the rendering "rebuilt" or possibly "fortified", since it seems likely that there was some limited Iron Age occupation of the tell before the time of Ahab. This, however, may be an anachronistic criterion, since we have no way of knowing what awareness the author of 1 Kgs 16,34 would have had of the real settlement-situation of Jericho in Ahab's time, unless we take it that the author would have deduced from 2 Sam 10,5 that there was a settlement there in David's time. In any case, for the archaeological data see H. WEIPPERT–M. WEIPPERT, "Jericho in der Eisenzeit", *ZDPV* 92 (1976) 105-148; K. KENYON et al., *Excavations at Jericho. Volume Three: The Architecture and Stratigraphy of the Tell. Text* (London 1981); K. KENYON–T. A. HOLLAND, *Excavations at Jericho. Volume Five: The Pottery Phases of the Tell and Other Finds* (London 1983); T. A. HOLLAND–E. NETZER, "Jericho", in *The Anchor Bible Dictionary* (ed. D. N. FREEDMAN et al.) (New York (1992) III,723-740; V. FRITZ, *Das Buch Joshua* (HAT I/7; Tübingen 1994) 36.

(6) An interesting comparative detail can be mentioned in passing here. S. LACKENBACKER, *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Teglatphalasar III* (Études Assyriologiques, Cahier no. 11; Paris 1982) has studied about 140 Assyrian building inscriptions from the early second millennium to the time of Tiglat-pileser III. She notes that "... le récit de la construction est presque toujours introduit par *enūma*, 'alors', ou *ina ūmišūma*, 'en ce temps là', qui l'isolent de ce qui précède car il est toujours situé à la fin du texte, et nous permettent de l'identifier rapidement" (2). One can compare the end-position of 1 Kgs 16,34 in the pericope, and its opening word בימיו.

(7) The location of the asherah is not specified. Most commentators have taken the text to suggest that it was in Samaria and some have added that it is reasonable to suppose the text to imply that it was in the temple of Baal there. However there have been dissenting voices, especially for the second point. In this context, mention is often made of the Kuntillet ʿAjrud inscription that refers to "YHWH of Samaria and his asherah / Asherah". See for instance W. MAIER, *ʾAšerah: Extrabiblical Evidence* (HSM 37; Atlanta, GA 1986) 168-172; S. M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34; Atlanta, GA 1988) 6-7, 32-33.

In v. 34 three verbs of construction are also used for Hiel; he "built / rebuilt" Jericho (בנה), "laid its foundation" (יסד Piel), and "set up its gates" (נצב Hif).

The two construction-verb triads fit well in the rest of 16,29-34, where we find several other linguistic triads, both lexical and structural. On the lexical level, the following can be noted. The root מלך occurs three times in v. 29 (and then twice more in vv. 31 and 33); the personal name אחאב is used three times in all (vv. 30.33.33); on three occasions Ahab is the subject of the verb עשׂה (vv. 30.33.33); the divine name בעל is used three times on its own in vv. 31.32.33 (and also as the theophoric element in the personal name אתבעל in v. 31). On the structural level, there is a clear three-item concentric structure in vv. 30-33:

A general religious evaluation of Ahab: v. 30
B specific instances of his irreligious behaviour: vv. 31-33a
A' general religious evaluation of Ahab: v. 33b (8).

Thus the Hiel verse has multiple linguistic links with vv. 29-33, which highlight the presentation of Ahab and Hiel as "builders".

(b) The constructions of Ahab and Hiel have this in common that they are contrary to the will of the LORD. In Ahab's case this is heavily emphasised by the concentric structure just noted; the inclusion between 30 and 33b insists that Ahab was the worst of all the kings that preceded him, worse even than Jeroboam (see also v. 31a). That Hiel's construction was contrary to the will of the LORD is underlined by the elevated parallelistic language (34b*a*) that tells of the death of his two sons in connection with the building operations, and adds that this was a fulfilment of a word of the LORD spoken long ago by Joshua (34b*β*). Thus both Ahab and Hiel are presented as having set themselves against the LORD. The greater iniquity of Ahab is somehow reflected in the irreligious actions of Hiel.

The foregoing considerations allow us to conclude that 16,34 cannot be seen as an extraneous body with respect to 16,29-33 in the final form of the text; there are undoubtedly analogies between Ahab and Hiel, whose full significance, however, will only become clear when we examine the following chapters.

2. *1 Kgs 16,34 and the Following Chapters*

The link between the Hiel verse and the material that follows is constituted principally (a) by the motif of the untimely death of two sons, and (b) by the stress on the motif of the word of the LORD. Further miscellaneous contacts will be noted in (c).

(a) Two sons of Hiel died in the course of his construction activity (9). It is immaterial here to decide what readers are expected to think of the

(8) For further interesting structural observations about the central section of this schema, see A. G. AULD, *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings* (Edinburgh 1994) 156-157.

(9) A few scholars have proposed that more than two sons were involved; thus e. g. J. R. LUMBY, *The First Book of Kings* (Cambridge Bible for Schools and

manner of their death; the text remains silent on this point, which scholars have attempted to explain with various guesses (10). We need not discuss these here, because the essential point is the untimely death of Hiel's two sons.

Now, since several analogies have already been noted between Hiel and Ahab, the question arises whether this central motif of v. 34 (death of two sons) may not have some connection with Ahab. Nothing emerges from 16,29-33, but when we read the following chapters we learn that in fact two of Ahab's sons and successors on the throne of Israel died untimely deaths, namely, Ahaziah (2 Kgs 1) and Jehoram (2 Kgs 9) (11).

We can conclude that the analogy between Ahab and Hiel holds in this respect too; 16,34 points forward to 2 Kgs 1 and 2 Kgs 9 (chapters where Elijah and Elisha respectively are prominent among the acting personages).

(b) The second motif that creates a link between 16,34 and the following material is that of the word of the LORD. V. 34 stresses the fulfilment of the דבר יהוה about the sons of the rebuilder of Jericho, and this prepares the reader for chap. 17 where there are five direct references to the LORD's word in 17,2.5.8.16.24, and two references to the prophet's word as a communication of the LORD's word in 17,1.15. In particular we can note the link between 16,34 (כדבר יהוה) and 17,1 (לפי דברי). In this respect, as several scholars have already noted (12), 16,34 forms a good

Colleges; Cambridge 1886) 179; I. W. SLOTKI, *Kings* (Soncino Bible; London – New York 1950) 122; R. DRUCKER, *Yehoshua. A New Translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* (New York 1982) 191. The opinion has a long history, as noted by J. A. MONTGOMERY–H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (Edinburgh 1951) 287: "According to Rashi and successors (see Poole) Hiel lost all his sons by divine visitation". In this view the mention of the first-born and the youngest is seen as a merismus or polar expression, whereby the extremes of a series are mentioned but the whole series is connoted. While that view cannot be excluded apodictically, it seems much more natural to read the text (with the large majority of scholars) as literally about two sons. One can note that already 4QTestim (4Q 175) and 4QPssJosh (4Q 378-379) explicitly understood Joshua's curse to refer to two sons: see C. A. NEWSOM, "The 'Psalms of Joshua' from Qumran Cave 4", *JJS* 39 (1988) 56-73; H. ESHEL, "The Historical Background of the Pesher Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho", *RevQ* 15 (1992) 409-420.

(10) The two most popular explanations have been death by accident during the building work and death by ritual immolation as foundation sacrifices. There are archaeological difficulties about the latter suggestion; it is not at all clear that human foundation sacrifices were current in Iron Age Palestine. See R. DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament* (CahRB 1; Paris 1964) 56-57; O. KAISER, "Die Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament", in O. KAISER (Hrsg.), *Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow* (Berlin 1976) 24-48; V. FRITZ, "Bauopfer", in M. GÖRG–B. LANG (Hrsg.), *Neues Bibel-Lexikon I (A-G)* (Zürich 1991) 251-252; FRITZ, *Josua*, 74.

(11) With B. HALPERN–D. S. VANDERHOOFT, "The Editions of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.", *HUCA* 62 (1991) 179-244 (190-194), one can also note that there is no burial notice for these two kings, which is the general practice in the Dtr History for Israelite kings who died a violent or untimely death in one way or another.

(12) See recently B. GOSSE, "La reconstruction de Jéricho en 1 Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historiques", *SJOT* 7 (1993) 152-155 (153);

transition between the introduction of Ahab and the start of the Elijah narratives in chapter 17.

The analogy between Hiel's sons and Ahab's sons is strengthened by the fact that it is explicitly noted that both Ahaziah and Jehoram died in fulfilment of a word of the LORD: thus at 2 Kgs 1,17 ("So he [Ahaziah] died according to the word of the Lord that Elijah had spoken": וימת כדבר יהוה אשר דבר אליהו), and at 2 Kgs 9,26 (where Jehu says: "now therefore lift him out [Jehoram dead in his chariot] and throw him on the plot of ground [that belonged to Naboth], in accordance with the word of the Lord": ... כדבר יהוה ...).

Here too, therefore, the Hiel verse foreshadows the following chapters which are dominated by Elijah and Elisha.

c) Further contacts: Two place-names occur in 1 Kgs 16,34: Bethel and Jericho. It is interesting to note that there is a massive concentration of these two place-names in 2 Kgs 2. Bethel is mentioned explicitly four times in vv. 2.2.3.23, while Jericho is named explicitly five times in vv. 4.4.5.15.18 and is referred to also in vv. 19-22. Furthermore Bethel and Jericho play a prominent narrative role in the chapter by helping to constitute a conspicuous concentric framework around the central account of the departure of Elijah in the fiery chariot and the installation of Elisha as his spirit-endowed successor (13):

Elijah and Elisha pass through *Bethel* (vv. 2b-4a)
  Elijah and Elisha pass through *Jericho* (vv. 4b-6)
    Crossing the Jordan (vv. 7-8)
      Departure of Elijah and succession of Elisha (vv. 9-12)
    Crossing the Jordan (vv. 13-14)
  Elisha at *Jericho* (vv. 15-22)
Elisha on the way to *Bethel* (vv. 23-25).

In the light of these observations, it can be concluded that readers of 2 Kgs 2 could well be reminded of 1 Kgs 16,34 by the mention of Bethel and Jericho (14). Now 2 Kgs 2 is the chapter that links the narrative cycles of Elijah and Elisha, the two prophets who are presented as being the contemporaries of the two sons of Ahab in question (Ahaziah in Elijah's time, and Jehoram in Elisha's time). Indeed the death of both kings is associated in some way with these two prophets: Elijah uttered an oracle against Ahaziah in 2 Kgs

---

K. A. D. SMELIK, *1 Koningen* (Belichting van het bijbelboek; 's Hertogenbosch - Brugge 1993) 102.

(13) The following schema simply intends to bring out the structural role of Bethel and Jericho in the final form of 2 Kgs 2. For a more elaborate discussion of the structure of the text see B. O. LONG, *2 Kings* (The Forms of the Old Testament Literature, X; Grand Rapids, MI 1991) 19-36, especially p. 20 with references to earlier scholars who already noted the geographic structure of the chapter.

(14) One can note the comment by R. C. BAILEY, *David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12* (JSOTSS 75; Sheffield 1990) 166-167, n. 145: "... we would propose that the function of this building notice in 1 Kgs 16,34 is to pave the way for the mention of Jericho in the 'Ascension of Elijah' unit in 2 Kgs 2". As shown above, there are certainly contacts between the two texts, but the function of 1 Kgs 16,34 is not limited to that of preparing for 2 Kgs 2.

1, and Elisha is presented as having instigated and legitimated Jehu's coup d'etat in the course of which Jehoram was killed in 2 Kgs 9.

Another link between 2 Kgs 2 and 1 Kgs 16,34 could possibly be seen in the motif of Elisha's curse (קלל Piel) on the forty-two small boys (from Bethel or perhaps from Jericho), who mocked the prophet as "Baldhead" and were mauled by two she-bears for their insolence. Readers will recall that the word of the LORD which was fulfilled in 16,34 was that of Joshua's curse at Josh 6,26. Admittedly the verb is different there — ארר — but the thematic contact remains.

Finally, one can recall that Bethel is a highly negative locality in the books of Kings (from 1 Kgs 12 to 2 Kgs 23). To present Hiel as "of Bethel" sets off all these echoes, already on a first reading of 1 Kgs 16 and still more on a second reading of the material in the light of the whole narrative of 1-2 Kgs. Just as Ahab was not content with following the sins of Jeroboam (especially the cult at Bethel) but went and married a foreign princess too, so Hiel not only came from Bethel but went and rebuilt Jericho in defiance of Joshua's curse.

Conclusions

1. On the final-form level of study:

The foregoing arguments have shown that in the present Hebrew text 1 Kgs 16,34 has both an analeptic and a proleptic narrative function. It links back, not only to Josh 6,26, but also to the immediately preceding introduction of Ahab in 1 Kgs 16,29-33. The latter contact sets up a narrative analogy between Ahab and Hiel, which proleptically foreshadows various aspects of the Elijah-Elisha material in 1 Kgs 17 - 2 Kgs 9 at least. Far from being simply an awkward interruption between 16,33 and 17,1, the Hiel verse therefore has a significant narrative function in its immediate literary context ([15]).

These final-form conclusions, however, do not in any way pre-empt the diachronic questions of the origin of the Hiel verse and its chronological relationship to the surrounding material, which will now be outlined briefly.

2. On the subsequent diachronic phase of study:

At what stage in the history of redaction of Kings and the related books did 1 Kgs 16,34 arrive in its present location? All that can be done here is to note the main factors that govern the discussion of this question; a thorough investigation would require a lengthy study.

([15]) B.O. Long, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature* (The Forms of the Old Testament Literature, IX; Grand Rapids, MI 1984) 171 described 1 Kgs 16,34 as an "enigmatic and somewhat isolated notice"; cf. p. 174 "The report stands isolated in an almost overlooked, but nevertheless commanding, position". He went on to note that "It is as though the editor saw that the troubles that were to beset Ahab's reign were anticipated in this little event. With irony, perhaps, normally praiseworthy building activity revives a dormant curse as a sort of omen for the regime" (174; similarly 171). This rather vague intuition has been confirmed and made more precise in the present paper.

The origin of 1 Kgs 16,34 has usually been discussed with reference to three factors: (1) the general question of the origin of the "prophecy / fulfilment" notices in the books of Joshua through Kings, (2) the significance of the fact that the Hiel verse is not present in the Lucianic Greek witnesses, and (3) the relation between Josh 6,26 and 1 Kgs 16,34.

Relying mainly on the first factor together with the usual phraseological arguments, many scholars have assigned 1 Kgs 16,34 to a deuteronomistic hand (Dtr, or DtrI), often a secondary one (DtrP), with a basis in earlier popular tradition or even archival or annalistic material (16). With regard to the second factor, some scholars have argued from the absence of 1 Kgs 16,34 in the Lucianic witnesses that this text-form represents the oldest accessible text of the introduction of Ahab; consequently the Hiel verse would be a late addition (17). The third factor is connected with this: the point at issue is which of the two texts about the reconstruction of Jericho (Josh 6,26 and 1 Kgs 16,34) was prior. The majority have concluded that the basic data in 1 Kgs 16,34 was the source of the later note in Josh 6,26 (18), though a minority view argues the opposite position (19).

If the final-form conclusions advanced in the present note can be accepted, we may have to consider a further factor in these diachronic questions. Since 16,34 has been seen to have several significant contacts with the combined Elijah-Elisha narratives, the circumstances of its appearance in the text of 1 Kgs may be connected with the insertion of the Elijah and Elisha narratives into Kings. Now, while the majority view is that the Elijah-Elisha material was inserted by Dtr in the form of largely pre-existing narrative cycles (20), some scholars have recently argued that much of the Elijah-Elisha material was inserted into Kgs at a post-Dtr stage

(16) See for instance DIETRICH, *Prophetie und Geschichte*, 110-112, 130-137; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige: Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16* (ATD 11,1; Göttingen ²1985) 201-204; L. SCHWIENHORST, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6* (SBS 122; Stuttgart 1986) 102-103; BIEBERSTEIN, *Josua*, 394-397 (defending Dietrich's DtrP proposal).

(17) Thus for instance MAZOR, "Origin and Evolution"; E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Biblical Studies, 3; Jerusalem 1981) 309; TOV, *Textual Criticism*, 346-347. Others, however, have argued that the Lucianic editors deliberately omitted 1 Kgs 16,34 for theological reasons: see A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien, 3. Heft: Lucians Rezension der Königsbücher* (Göttingen 1911) 264-265; N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Literary and Editorial Features or the Antiochian Text in Kings", in C. E. Cox (ed.), *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986* (SBLSCS 23; Atlanta, GA 1987) 287-304 (291). Finally it has been proposed that a decision between these two views is impossible in the present state of knowledge: thus BIEBERSTEIN, *Josua*, 266.

(18) See for instance MONTGOMERY-GEHMAN, *Kings*, 288; M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT I/7; Tübingen ²1953) 41; M. NOTH, *Könige, I: I. Könige 1-16* (BKAT 9/1; Neukirchen-Vluyn 1968) 356; FRITZ, *Josua*, 74.

(19) Thus MUSZYŃSKI, "Sacrificium", 271-274; R. G. BOLING–G. E. WRIGHT, *Joshua* (AB 6; Garden City, NY 1982) 214; TIMM, *Dynastie Omri*, 49; MAZOR, "Origin and Evaluation"; ROFÉ, *Storie*, 119, n. 54 and 215.

(20) For a representative statement see M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien, I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen ³1967; original 1943) 78-80.

or very late Dtr stage [21]. If the latter position should prove to be correct, the possibility that 16,34 too was inserted at a late (post-)dtr stage must be taken into consideration. The absence of the Hiel verse in the Lucianic witness, as noted above, could serve to strengthen that suggestion.

However it must be stressed that the thesis of a post-Dtr insertion of 1 Kgs 16,34 is a possibility to be considered in the light of the foregoing observations; it can hardly be said that the data of the final-form study point univocally to that conclusion. While a thorough investigation of these questions would obviously call for a long study, it is enough here to have pointed out that a final-form examination of the text, carried out primarily for its own sake, can nonetheless make a contribution to the subsequent diachronic phase of study by pointing out features that have not usually been included among the clues for arriving at a probable hypothesis about the origins of the text.

Via Aurelia 476 Charles CONROY
CP 9099 (Aurelio)
I-00100 Rome

(21) Some of the following scholars proposed this view particularly for the Elisha material, others for the whole Elijah and Elisha material. See H.-C. SCHMITT, *Elisa: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie* (Gütersloh 1972) 137-138 and elsewhere; H.-J. STIPP, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7* (ATS 24; St. Ottilien 1987) 463-480 and elsewhere; S. L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTS 42; Leiden 1991) 85-87 and elsewhere; AULD, *Kings Without Privilege*, 7, 169, 172; H.-J. STIPP, "Ahabs Busse und die Komposition des deuteronomistischen Geschichtswerks", *Bib* 76 (1995) 471-497 (475-479). Further titles are listed in the last-mentioned article.

It can be noted that 2 Kgs 2 (whose contacts with 1 Kgs 16,34 have been noted above) is one of the texts mentioned specifically in this regard as a post-dtr insertion (see STIPP, "Ahabs Busse", 491-492).

Un cas de critique narrative au service de la critique textuelle (1 Rois 11,43–12,2-3.20)

1. *Le problème*

Timothy M. Willis a proposé récemment une nouvelle solution au difficile problème textuel soulevé par 1 Rois 11,43–12,3 (1). Ce faisant il développe des propositions de Steven L. McKenzie (2) de 1987. L'instrument que Willis et McKenzie utilisent est l'observation d'un *homéotéleuton*, erreur classique en critique textuelle. En effet, un certain nombre de témoins grecs (N d e f h m p q s t v w x y z) (3) donne en 1 Rois 12,2 après le deuxième *miçrayim* le plus: «il va droit (ou avec succès) et vient dans sa ville dans le pays de Sarira, celui (ou celle) qui est dans la montagne d'*'eprayim*». Entre les deux toponymes *miç-rayim* et *'ep-raym* une chute par *homéotéleuton* est effectivement possible. Cet *homéotéleuton* n'a pu se produire que dans la base hébraïque (*Vorlage*) de la LXX. En supposant ce texte de la *Vorlage* de LXX selon N et mss comme texte original on peut expliquer le TM de 1 Rois 12,2 comme une haplographie (selon la terminologie de Willis) dont dérive directement 2 Ch 10,2, mais aussi 3 Règnes 11,43 en LXX selon B et mss qui auraient déplacé ce passage à l'endroit qui convient le mieux.

Willis et McKenzie considèrent cet *homéotéleuton* en 12,2 (*Vorlage* de LXX N, Syh etc.) comme acquis et certain (4). Or, d'une possibilité on ne peut conclure au fait que si la chute par *homéotéleuton* est la seule explication concevable. Est-ce effectivement le cas?

2. *Quelle est la nouvelle que Jéroboam apprend?*

Voici l'essai d'une autre explication de l'histoire du texte en 1 Rois 11,43–12,2-3.20. Elle se base sur l'analyse du récit dans chacune des formes textuelles (TM, les deux textes principaux de LXX et 2 Ch 10).

(1) T. M. Willis, «The Text of 1 Kings 11:43–12:3», *CBQ* 53 (1991) 31-44. Ce texte a fait l'objet d'une étude de J. C. Trebolle Barrera, «Jeroboán y la Asamblea de Siquén (1 Rey. TM 12,2-3a; LXX 11,43; 12,24 d.f.p.)», *EstBib* 38 (1979-1980) 190-220, repris mot par mot (avec quelques différences dans les conclusions) par le même auteur en: J. C. Trebolle Barrera, *Salomón y Jeroboán*. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes, 2-12; 14 (Bibl. Salmanticensis Diss. 3; Salamanca–Jerusalem 1980) 48-83. Willis ne se réfère pas à ces études qui contiennent un excellent résumé de la recherche (pp. 190-199 = pp. 51-61).

(2) St. L. McKenzie, «The Source for Jeroboam's Role at Shechem (1 Kgs 11:43-12:3, 12:20)», *JBL* 106 (1987) 297-300.

(3) Notons en passant que Willis n'a pas mentionné le témoignage concordant avec *obèle* de la Syrohexaplaire (avec une autre variation qui ne touche pas le problème textuel en discussion).

(4) Willis, "Text", 37-38.

Commençons par la question: qu'est-ce que Jéroboam entendit selon 12,2 en TM lorsqu'il se trouvait encore en Égypte? Selon 11,43, il apprit la nouvelle de la mort de Salomon, mais selon 12,1 on a l'impression, à première vue, que c'est la nouvelle de la venue de Roboam à Sichem pour y être proclamé roi par Israël. Or, narrativement seule la nouvelle de la mort de Salomon peut motiver le retour de Jéroboam d'Égypte. C'est d'ailleurs le motif donné explicitement en 11,40. Car 12,1, ouvrant le récit de l'assemblée de Sichem, ne laisse pas de place pour un retour d'Égypte dans le bref intervalle entre la nouvelle annonçant que Roboam alla à Sichem et l'ouverture des pourparlers en cette ville (12,3).

Or, il est frappant de constater que le Chroniste évite précisément cette difficulté dans sa narration. En vocalisant et en lisant: «et Jéroboam revint (était revenu) d'Égypte», la nouvelle de l'arrivée simultanée de Roboam et d'Israël à Sichem pour la diète élective peut parfaitement coïncider avec la nouvelle du retour de Jéroboam dans sa patrie, si bien qu'on va aussitôt l'envoyer chercher.

La leçon de 2 Ch 10,2 est plus facile du point de vue narratif que celle de 1 Rois 12,2, car le Chroniste rapporte le retour de Jéroboam d'Égypte avant l'assemblée de Sichem. En revanche, 1 Rois ne le rapporte qu'en 12,20 après le récit de l'assemblée de Sichem. Ce verset (12,20) n'a pas d'équivalent en 2 Ch 10, puisque le Chroniste n'avait pas besoin de revenir sur ce retour qu'il avait déjà évoqué à sa juste place au v. 2.

En 1 Rois 12,2, Jéroboam n'est pas encore retourné d'Égypte. Il y habite encore ([5]). Et pourtant le même narrateur nous le montre participer activement à l'assemblée de Sichem (1 Rois 12,3s.12). On ne peut concilier ces données narratives que si l'on interprète la nouvelle parvenue à Jéroboam en Égypte comme celle de la mort de Salomon. Le v. 2 est dans ce cas un *flash-back* par rapport au v. 1, destiné précisément à introduire Jéroboam dans l'assemblée de Sichem, alors que le v. 3 relie cette rétrospective au présent du récit. C'est l'explication que l'on donne souvent de 1 Rois 12,2s ([6]), et elle s'harmonise bien avec TM 1 Rois 12,20, car ce verset remplit deux fonctions dans le récit: en un deuxième *flash-back* il rappelle le retour de Jéroboam avant l'assemblée de Sichem, et il ajoute le deuxième résultat de l'assemblée de Sichem qui se produisit une fois Roboam écarté, à savoir la proclamation de Jéroboam comme roi d'Israël ([7]).

([5]) Il faut en effet maintenir la forme textuelle vocalique du TM en 1 Rois 12,2 *wayyēšeb*, cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament 1* (OBO 50/1; Fribourg/Suisse–Göttingen 1982) 363-364; Trebolle Barrera, *Salomón*, 218 = p. 83.

([6]) M. Noth, *Könige* (BK; Neukirchen–Vluyn 1968) 273; D.W. Gooding, «The Septuagint's Rival Versions of Jeroboam's Rise to Power», *VT* 17 (1967) 173-189, ici 180-181.

([7]) Trebolle Barrera, *Salomón*, 219 = p. 83 suppose deux changements textuels secondaires en TM 1 Rois 12,3 et 12 (l'ajout de «Jéroboam» au v. 12, et la venue de Jéroboam à Sichem au v. 3a). C'est donc une explication plus compliquée que celle qui est proposée ici, puisqu'elle a besoin de faire appel à la fois à des raisons narratives et à des erreurs textuelles créant des contradictions internes dans le récit. L'explication proposée ici présuppose au contraire quatre formes du récit dont chacune est entièrement *cohérente* en elle-même.

Le Chroniste n'offre pas d'équivalent de ce verset. Nous l'avons déjà signalé. Car il a raconté le retour de Jéroboam dès le début (2 Ch 10,2), et par principe ne mentionne pas les rois d'Israël.

3. *Qui prend l'initiative à la nouvelle du décès de Salomon?*

1 Rois 12,3 commence par l'expression: « ils envoyèrent et ils l'appelèrent ». Ce ne peut être qu'en Égypte puisque le v. 2 se termine juste avant par les mots: « Jéroboam résidait en Égypte ». Le récit implique donc un intervalle temporel entre l'envoi de la délégation d'Israël chez Jéroboam en Égypte et la participation de celui-ci à l'assemblée sichémite: « et il (Jéroboam) vint avec toute l'assemblée d'Israël (à Sichem) ».

Notons aussi que Jéroboam apprend la mort de Salomon sans prendre aucune initiative (v. 2)! Il reste passif. L'initiative part d'Israël.

Dans les deux formes de la LXX (B et mss; N et mss) il en va autrement. Jéroboam réagit à la nouvelle et revient aussitôt. En revanche, aucune initiative d'Israël pour prendre contact avec Jéroboam n'est rapportée. Le récit se borne à dire: « et le peuple dit au roi Roboam en disant ».

Selon 2 Ch 10,2-3 les *deux* protagonistes prennent l'initiative après la nouvelle de la mort de Salomon! Pour sa part, Jéroboam revient aussitôt d'Égypte (v. 2), tandis que les Israélites de leur côté l'envoient chercher: « et ils envoyèrent et l'appelèrent, et Jéroboam vint avec tout Israël » (v. 3). Est-ce encore en Égypte ou déjà en Efraïm? On ne saurait le dire.

4. *Qui affronte Roboam à l'assemblée de Sichem?*

En 1 Rois 12,3 du TM Roboam se trouve en face de « toute l'assemblée d'Israël » avec Jéroboam au milieu d'eux. Selon 2 Ch 10,3 « tout Israël » et Jéroboam se présentent à Sichem devant Roboam. Cela est en harmonie avec le v. 12a où « Jéroboam et tout le peuple » reviennent le troisième jour (texte identique ([8]) en 1 Rois et 2 Ch). En 3 Règnes 12,12 toutes les formes de la LXX omettent le nom « Jéroboam et ». Selon la LXX Jéroboam ne participe pas à l'assemblée de Sichem comme protagoniste. S'il y est, il y est confondu avec l'ensemble d'Israël. Il n'a pas de rôle propre à jouer.

5. *Peut-on établir une typologie narrative entre les quatre récits?*

Il est évident que les quatre formes textuelles représentent la même substance narrative, mais elles la disposent différemment. Faisons maintenant l'hypothèse de travail que les quatre présentations ne sont pas nées d'accidents textuels matériels et involontaires, mais résultent d'initiatives narratives délibérées, dans l'intérêt d'une meilleure narration ([9]). Comparons ensuite cette hypothèse à l'hypothèse d'un accident textuel, et essayons de mesurer la plausibilité de chacune des deux hypothèses.

([8]) Excepté pour l'orthographe du verbe « venir », *bw'*.
([9]) C'est la thèse de GOODING, « Rival Versions », mais développée dans un sens différent de l'analyse ici présentée.

(1) En TM 1 Rois 12,2-3, Jéroboam apprend une nouvelle, mais ne réagit pas. La proposition circonstantielle du début du v. 2 «en entendant» indique une circonstance dont Jéroboam est le protagoniste. Mais il n'en tire aucune conclusion active. Le protagoniste de la proposition principale n'est pas Jéroboam. Ce sont les Israélites, suggérés par le pluriel du verbe au v. 3a qui renvoie à Israël du v. 1. Eux agissent alors que ce n'est pas eux qui ont reçu la nouvelle en Égypte ([10]).

En revanche, 2 Ch 10,2-3 et les deux formes de LXX en 3 Règnes 12,2-3 et 11,43 donnent aussitôt la réaction de Jéroboam: dès qu'il entend la mort de Salomon il revient ([11]).

Narrativement cette séquence d'actions est plus naturelle que celle de 1 Rois 12,2-3 du TM. Celle-ci est clairement *lectio difficilior* pour un narrateur.

(2) De plus, TM 1 Rois 12,2-3 ne dit rien du retour de Jéroboam. Nous ne savons pas qu'il a eu lieu. En 12,3a on l'envoie appeler en Égypte, en 12,3b lui et l'assemblée d'Israël sont en train de parler à Roboam à Sichem. Le passage du v. 3a début à 3b enjambe deux fossés: celui du *lieu* (en v. 3a on est en Égypte; en v. 3b on est à Sichem) et celui du *temps* (au v. 3a on est à quelques jours de distance de la mort de Salomon, le temps qu'il faut à une délégation pour aller d'Israël en Égypte; le v. 3b se situe après le voyage de retour de Jéroboam et de la délégation israélite). Or, le narrateur implique ces deux changements de scène sans les dire *expressis verbis*.

Tel n'est pas le cas dans les trois autres récits. Le retour est exprimé. L'action se déroule en trois scènes successives et logiques: Jéroboam entend la mort de Salomon; il revient; l'assemblée de Sichem se déroule. Rien n'est implicite; tout est clairement exprimé. Narrativement, la présentation est plus claire, car moins de choses sont impliquées.

([10]) Gooding, «Rival Versions», 180-181, explique cette difficulté par la supposition d'un développement littéraire en TM; d'abord ce texte lisait: «et il arriva que, quand Jéroboam... entendit cela, Jéroboam et toute l'assemblée d'Israël vinrent et dirent...». «L'historien» se serait rendu compte, en écrivant ces lignes, qu'il devait expliquer comment Jéroboam entendit la nouvelle. C'est pourquoi il aurait ajouté une parenthèse: «car il était encore en Égypte... et ils envoyèrent et l'appelèrent», en donnant d'ailleurs au pronom «ils» un sens impersonnel «on», i. e. non pas tout Israël, mais quelques personnes. Cette explication est compliquée parce qu'elle considère le TM comme stratifié en deux couches ou étapes littéraires et présuppose un changement de sujet entre v. 1 (Israël) et les pluriels du v. 3a («ils envoyèrent...»). Ces deux hypothèses auxiliaires ne sont pas *nécessaires* et donc improbables.

([11]) R. W. Klein, «Jeroboam's Rise to Power», *JBL* 89 (1970) 217-218 pense que TM 1 Rois 12,3a ne s'explique que comme un emprunt fait à 2 Ch 10,3a. Cela n'est pas vraisemblable parce que, précisément, 2 Ch 10,2 explicite le retour de Jéroboam qui n'est qu'implicite en 1 Rois 12,2-3. S'il y avait eu emprunt de 2 Ch 10, on aurait surtout emprunté cet élément qui rend le récit beaucoup plus coulant. De très nombreux commentateurs modernes le confirment à leur façon proposant d'amender «demeura en É.» (*wayyēšeb...b-m.*) par «revint de l'É.» (*wayyāšob...mim-m.*), p. ex. Noth, Fichtner, Würthwein, Hentschel, Rehm, Šanda, Montgomery-Gehman, Burney, etc. (L'argument de critique textuelle de Klein est une simple possibilité, non une démonstration contraignante).

(3) 1 Rois 12,2 TM, 2 Ch 10,2-3 et 3 Règnes 12,2-3 selon LXX N et mss offrent un *flash-back* par rapport au v. 1, car au v. 2 le narrateur revient à une époque qui précède celle de l'assemblée de Sichem du v. 1.

Tel n'est pas le cas en LXX B et mss pour 3 Règnes 11,43. Ici l'arrivée de la nouvelle libératrice parvient à Jéroboam juste après le récit de la mort de Salomon. Jéroboam revient; l'assemblée de Sichem commence (12,3, le v. 2 étant absent). La séquence temporelle est linéaire, le *flash-back* a disparu.

Du point de vue narratif la séquence est plus fluide. Le *flash-back* est toujours une interruption du flot narratif. Ici au contraire nul va-et-vient entre présent et passé du récit.

(4) Dans la LXX selon les formes de B et de N Jéroboam ne prend pas part à l'assemblée de Sichem. En effet, les vv. 3 et 12 de 3 Règnes 12 ne le montrent pas intervenir nommément à côté d'Israël. Cette absence de rôle spécifique de Jéroboam à la diète sichémite, où Roboam et Israël, les vieux et les jeunes conseillers sont seuls protagonistes, s'harmonise avec une autre absence, celle de 1 Rois 12,3a et 2 Ch 10,3a: «et ils envoyèrent et l'appelèrent, et Jéroboam vint avec toute l'assemblée d'Israël» ([12]). En effet, puisque Jéroboam n'intervint aucunement à l'assemblée de Sichem, la notice qu'on l'avait envoyé chercher serait en porte-à-faux narratif. Quoi? On l'avait spécialement envoyé chercher, pour ces comices importants, et lui n'y ouvre pas la bouche? Narrativement, l'envoi de gens à Jéroboam pour l'inviter à la diète de Sichem ne s'explique que s'il va y jouer un rôle décisif.

Sur le plan de l'économie du récit, nous sommes en présence de deux cohérences narratives parfaites. Du côté du TM en 1 Rois et 2 Ch, l'envoi d'une délégation à Jéroboam, soit en Égypte (1 Rois) soit peut-être seulement après son retour en Israël (2 Ch) prépare le rôle politique de Jéroboam à la diète. Au contraire, l'absence d'un tel envoi dans la LXX selon les deux formes correspond très bien à la passivité politique de Jéroboam dans les pourparlers sichémites.

6. *Est-il possible d'établir une généalogie des quatre formes du récit?*

Nous avons constaté des formes plus dures et des formes plus coulantes parmi ces quatre présentations du récit. Il semble légitime d'appliquer ici aussi, sur le plan de la comparaison de récits d'un même épisode, le principe de la tendance qui va d'un récit plus difficile vers un récit plus coulant.

(1) Le récit le plus difficile, à cet égard, est TM 1 Rois 12,1-3 avec 12,20. Car nous avons observé *deux rétrospectives* ou *flash-backs* (v. 2 et 20), qui interrompent le flot narratif. De plus, le retour de Jéroboam n'est pas raconté à l'endroit attendu. Il n'est qu'impliqué au v. 3, et rapporté, comme le soleil après la vendange, au v. 20, lorsque le récit du faux conseil choisi par Roboam et de ses suites à Sichem est déjà achevé.

([12]) 2 Ch 10,3 est identique sauf pour l'orthographe de «Jéroboam vint (*bw'*)» et l'absence du terme «*assemblée de*».

(2) TM 2Ch 10,1-3 rapporte le retour de Jéroboam expressément (v. 2). De la sorte il n'a plus besoin de le rapporter *in fine* comme 1 Rois 12,20 ([13]). De cette manière, un seul *flash-back*, celui du v. 2, reste. On comprend moins bien pourquoi une délégation doit être envoyée à Jéroboam qui revient ou est djà revenu d'Égypte. En 1 Rois 12 cela s'explique mieux puisque là, explicitement, il est noté que Jéroboam réside encore en Égypte. Mais le Chroniste se tait sur le lieu où la délégation rencontre Jéroboam, si bien que cet endroit anonyme peut être interprété soit de l'Égypte, soit comme un lieu en Israël.

(3) LXX 3 Règnes 12,2-3.20 selon N et mss ressemble à 2Ch par le récit explicite du retour de Jéroboam ([14]). En revanche, elle se sépare du Chroniste sur trois points: elle ne connaît pas l'envoi d'une délégation à Jéroboam avant Sichem; Jéroboam ne joue pas de rôle propre dans cette assemblée (v. 3a et 12 sont absents); le v. 20 y est fidèlement traduit de l'hébreu du TM.

La stratégie narrative est transparente. Elle se sert de cinq scènes: Jéroboam apprend en Égypte la mort de Salomon; il revient; l'assemblée de Sichem se passe sans lui et rejette Roboam; après l'assemblée seulement, Israël apprend que Jéroboam est revenu; Israël élit à présent Jéroboam à la dignité royale, i. e. dans une autre assemblée. Le but du narrateur est de clarifier la situation en distinguant sans doute possible deux assemblées, celle du rejet de Roboam et celle, ultérieure, du choix de Jéroboam. Le récit maintient cependant le *flash-back* du v. 2.

(4) LXX 3 Règnes 11,43; 12,1.3.20 selon B et mss enfin présente la même stratégie que (3) en éliminant seulement (partiellement au moins) ([15]) le *flash-back* du v. 2. Cet épisode du retour de Jéroboam est désormais intégré à sa juste place dans la séquence temporelle ([16]).

En conclusion, les quatre récits peuvent bien s'expliquer comme un ensemble de formes fondées sur un premier récit de base, celui de 1 Rois 12,1-3.20 du TM, rugueux et résistant à une intelligence *prima facie*, que les trois autres cherchent à polir, grâce à trois stratégies narratives destinées à débarrasser le récit de départ de ses rugosités. Elles veulent nettoyer le lit du flot narratif de tout ce qui l'empêche de couler uniment. Les trois s'ac-

([13]) Le reste du v. 20, où Jéroboam est proclamé roi d'Israël à Sichem, n'a pas de place dans la conception du Chroniste qui soumet les rois d'Israël en leur qualité de rois à la *damnatio memoriae*.

([14]) La manière dont ce retour est rapporté est cependant différente de part et d'autre.

([15]) Non la fuite de Jéroboam de devant Salomon, mais son retour dès la nouvelle du décès de celui-ci.

([16]) Trebolle Barrera, *Salomon*, 219 = p. 83 (conclusion 3) considère cette forme 4 comme originelle en principe, mais non en son état présent, car sa forme concrète dans LXX B doit être secondaire à cause de la *Wiederaufnahme* qui est un indice certain de remaniement secondaire. Cette explication est complexe, on le voit: le récit se dédouble en une forme que nous avons réellement dans les témoins, mais qui est *certainement* secondaire, et une forme postulée qui n'est attestée nulle part, mais qui serait originelle. A cette difficulté d'attestation textuelle s'ajoute une autre, d'ordre narratif: on ne voit pas comment on serait passé du récit originel limpide à des formes de récit illogiques et difficiles.

cordent ainsi pour expliquer, sous des formes différentes, le retour de Jéroboam implicite en 1 Rois 12,3.

Le Chroniste élimine, en harmonie avec sa propre perspective théologique, le choix de Jéroboam comme roi d'Israël; les deux récits de la LXX clarifient le rapport entre l'assemblée de 12,1.3-19 et celle de 12,20, en les distinguant comme deux diètes séparées.

Le passage du récit difficile à implications nombreuses au récit logique et explicité est la généalogie vraisemblable.

Il existe certes des cas où un récit se complique au cours de sa transmission. C'est lorsqu'il est utilisé dans un nouveau contexte auquel il doit être ajusté. Telle semble être la situation entre LXX 1 Rois 12,24a-z et TM 1 Rois 11–12; 14 (17).

7. *Comparaison*

L'analyse narrative des quatre récits explique en une seule théorie l'ensemble des différences de 1 Rois 11,43; 12,1-3.12.20 tandis que l'analyse de critique textuelle qui prend son point de départ dans l'accident textuel d'un *homéotéleuton*, qui serait survenu en 12,2 du côté du TM des Rois et légué aux Chroniques, ne suffit pas pour cela. Cette théorie n'explique point pourquoi, selon la LXX, Jéroboam ne participe pas à l'assemblée de Sichem (absence de 1 Rois 12,12). Elle n'explique pas davantage pourquoi 2 Ch 10 ne lit pas l'équivalent de 1 Rois 12,20. Avec cela, elle n'est pas plus simple, puisqu'elle implique cinq états du texte (18), alors que l'analyse narrative ici proposée n'a besoin que de deux transformations principales: un premier passage de TM 1 Rois 12 à 2 Ch 10 et un deuxième à la forme de LXX N, avec une modification supplémentaire à l'intérieur de la LXX qui produit la forme de B et mss (19). L'analyse narrative a par conséquent plus de titres à son actif pour expliquer efficacement la situation textuelle que l'analyse fondée sur le diagnostic de l'*homéotéleuton* en 1 Rois 12,2.

(17) Cf. A. SCHENKER, «Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne. LXX 1 R 12,24a-z, TM 11-12; 14 et l'histoire deutéronomiste», *Israël construit son histoire*. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes (éd. A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI) (Le mode de la Bible 34; Genève 1996) 193-236.

(18) WILLIS, «Text», 43, n'en cite que quatre, mais il ne mentionne pas le passage de la LXX selon N à celle de B. C'est en effet le développement textuel probable puisque, en 11,43, la notice de la mort de Salomon est répétée avant et après le texte inséré (i. e. l'équivalent de 3 Règnes 12,2-3 selon N) dans une *Wiederaufnahme*, signe d'insertion. Mais il est possible d'argumenter en sens inverse: LXX B étant plus éloignée du TM que la LXX selon N, cette dernière représenterait une tentative recensionnelle voulant conformer le texte grec davantage au modèle proto-massorétique. Mais cf. n. 19.

(19) Il est en effet vraisemblable que B et mss soient secondaires par rapport à N et mss, pour deux raisons cumulatives: 1° narrativement, la forme de B est encore plus logique en créant un récit avec une séquence temporelle presque totalement linéaire, et 2° B contient ici certainement une insertion avec sa *Wiederaufnahme* au sens propre de la critique littéraire.

8. *Conclusion*

La situation textuelle de 1 Rois 11,43; 12,2-3.12.20 s'explique donc comme suit:

1. Le TM de ce passage représente la forme textuelle de départ. Il est cependant lui-même secondaire par rapport à 3 Règnes 12,24a-z ([20]).

2. 2 Ch 10 en est une modification, inspirée par le souci d'un récit plus fluide narrativement et par la perspective générale du Chroniste (absence de l'équivalent de 1 Rois 12,20).

3. LXX est une autre modification narrative, caractérisée par l'absence de Jéroboam de l'assemblée qui rejette Roboam (absence d'équivalents en 1 Rois 12,3a.12) et par une deuxième assemblée qui proclamera Jéroboam en sa présence roi d'Israël (3 Règnes 12,20).

4. A l'intérieur de LXX, la forme de B et mss représente un récit encore plus limpide que celui de N et mss. C'est pourquoi le dernier est peut-être antérieur au premier.

5. La forme hexaplaire de la LXX est celle qui est la plus proche du TM 1 Rois 11,43; 12,2-3.12.20, sans cependant coïncider avec elle, notamment au v. 2 où elle reflète le texte de 2 Ch 10,2.

6. La forme de LXX est marquée par des hébraïsmes. C'est pourquoi le récit spécifique qu'elle présente en N (peut-être aussi en B?) n'est probablement pas l'œuvre du traducteur, mais de sa *Vorlage*.

7. Le *plus* de LXX en 3 Règnes 11,43 ou 12,2-3 ne contient rien que le contexte (11,26 et peut-être 3 Règnes 12,24b) n'offre pas de son côté.

Institut biblique
Université de Fribourg
CH-1700 Fribourg

Adrian SCHENKER

([20]) Ci-dessus, n. 17.

Elaborate Similes – Hebrew and Greek
A Study in Septuagint Translation Technique

The imaginative, and down-to-earth, language of the Old Testament abounds in illustrations and comparisons of all sorts. In poetry, in particular, and in the record of direct speech, but occasionally also in narrative, the author will drive home a point, enliven the discourse or simply embellish the style by bringing a comparison from nature or from day-to-day life. A very frequent figure of speech may be termed the elaborate simile; it is defined here as a quasi-proverbial comparison expressed by a complete sentence. This definition seeks to exclude simple similes of the type "the Lord goes forth *like a hero*" (Isa 42,13) on the one hand, and comparisons with concrete events or circumstances as in "*As I have done*. so God has requited me" (Judg 1,7) or in "If we be circumcised *as they are circumcised*" (Gen 34,22) on the other.

Elaborate similes tend to be expressed by specific syntactic structures. Thus they make up an interesting corpus for studying a cross-section, as it were, of the Septuagint's translation technique (1). This study is an attempt to treat the way this figure of speech was translated from Hebrew into Greek. The focus is primarily on the translational process, while the implications for the relative and absolute chronology of the LXX will merely be touched upon. The investigation will be limited to the books of the Hebrew canon and their Greek translations.

I. Hebrew

Since the syntax of elaborate similes is not treated as such in the existing grammars (2), and since a precise analysis of the Hebrew is of obvious relevance for the understanding of the translational process, our treatment of the LXX will be prefaced by a brief section on the grammatical possibilities of the source text (3).

(1) The impetus for the present study was given by the remarkable nature of the optatives in similes occurring in a score of passages in the LXX (see below). For an adequate evaluation of this phenomenon, the entire problem of the syntactic structure of elaborate similes, in Hebrew and in Greek, had to be taken up.

(2) In all the grammars consulted, similes were thrown together with other comparative clauses. Moreover, in most grammars the description of these clauses is not complete. In spite of its briefness, the treatment in Joüon's grammar — both in its original French edition and in the English revision by T. Muraoka — is more exhaustive than most, see P. Joüon–T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome 1991) § 174. See also E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*. Band 2 die Präposition Kaph (Stuttgart 1994) 88-96.

(3) The focus of interest is on the common function of the different constructions discussed in the following sections. Nuances of expression might well exist, but these must be left for further investigation. See, however, n. 9.

Type 1: ka'ăšer + *yiqtol*

The most straightforward way of expressing an elaborate simile in biblical Hebrew is by means of the relative particle *'ăšer* prefixed by the preposition *k^e^*. The composite particle is immediately followed by the verb in the imperfect expressing repetition or habit (4). Example:

Deut 28,29 והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש העור באפלה

And you shall grope at noonday, as the blind grope in darkness (5).

This type of syntax allows for a certain amount of variation: the verb occurring in the simile may be identical to the main verb or it may be different; the subject in the simile may be named explicitly or it may be expressed only by the third person verbal form used impersonally; to the first verb of the simile further verbal forms may be added (see in particular Isa 55,10); the main clause may or may not be introduced by the correlative *kēn*; the simile may occur before or after the main clause. The following is a fairly exhaustive list of cases employing the syntax described in this section: Exod 33,11; Num 11,12; Deut 1,31.44; 8,5; 22,26; 28,29.49; Judg 7,5; 16,9; 1 Sam 26,20; 2 Sam 16,23; 19,4; 1 Kgs 14,10; 2 Kgs 21,13; Isa 9,2; 25,11; 29,8; 31,4; 55,10; 65,8; 66,20; Jer 13,11; 43,12; Amos 2,13; 3,12; 5,19; 9,9; Mal 3,17.

Type 2: k^e^ + *infinitive construct*

Elaborate similes may also be expressed by means of the infinitive construct preceded by the preposition *k^e^*. Example:

Num 22,4 עתה ילחכו הקהל את כל סביבתינו כלחך השור את ירק השדה

This horde will now lick up all that is round about us, as the ox licks up the grass of the field.

This construction shows the same versatility as the previous one. Indeed, there seems to be very little functional difference between the two types of syntax. The following examples have come to my attention: Gen 33,10; Num 22,4; Judg 14,6; 2 Sam 3,34; 6,20; Isa 5,24; 7,2; 10,14.15.15; 17,5.12; 19,14; 25,10; 34,4; 64,1; Jer 5,26; 6,7; Ezek 23,44; 26,3; Zech 13,9; Ps 66,10; 68,3; 103,11.13; Job 2,10; 5,26; 10,4; 13,9; Prov 7,23; 26,8.

Type 3: k^e^ + *noun* + *asyndetic relative clause*

A third type of syntax employed to express elaborate similes is limited to poetic texts (6). It consists of the preposition *k^e^* (7), followed by a noun

(4) Note that this type of syntax is not limited to similes.

(5) The English translations follow the *RSV* (1952), except where it was necessary to stress a certain syntactic point.

(6) The limitation to poetic texts is a simple corollary of the fact that asyndetic relative clauses are almost wholly restricted to poetry.

(7) The opinion has been expressed that in this type of syntax the preposition functions as a conjunction. As is remarked by Joüon–Muraoka, *Grammar*, § 174, this explanation is contradicted by the fact that *k^e^* is always prefixed to the noun and never to the verbal form. The traditional analysis of these cases is therefore preferable.

— as in simple similes — to which an asyndetic relative clause has been added (8). Example:

Ps 42,2 כאיל תערג על אפיקי מים כן נפשי תערג אליך אלהים

As a hart longs for flowing streams, so longs my soul for you, O God.

Again, this type of syntax does not seem to express a different meaning from the types discussed above (9). The examples are: Deut 32,11; Isa 53,7; 61,10.11; 62,1; Jer 23,29; 48,28; Hos 6,3; Hab 2,14; Ps 17,12; 42,2; 83,15; 58,5; 90,5; 125,1; Prov 7,22; Job 7,2.2; 9,26; 24,24; 32,19.19 (10).

Type 4: Simple juxtaposition

In the sententious poetry typical of Israelite wisdom, elaborate similes are often not marked as such in any specific way. The mere juxtaposition of a well-known phenomenon with a new observation indicates that the first functions as a simile illustrating the second. Example:

Prov 26,14 הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו

As a door turns on its hinges, so does a sluggard on his bed.

In both ancient and modern translations these implicit similes are often explicitly rendered as such. However, since in Hebrew they are not marked in a clear way, identifying these cases sometimes involves a measure of subjectivity. They have not been collected exhaustively for this study. See however the following examples: Jer 17,11; Prov 26,7.9; Job 5,7; 7,9; 24,19.

5. *Other constructions*

Finally, a small number of similes are expressed by constructions which seem to be limited to one or two examples. Twice the simile is introduced by the conjunction *ki*: Isa 55,9; 62,5. It is possible, however, that we should emend the text in these verses to read *k*^{e} + infinitive construct (cf. Type 2) (11).

An altogether peculiar construction is found in the following case:

Isa 11,9 כי מלאה הארץ דעה את יהוה כמים לים מכסים

For the earth shall be full of the knowledge of the LORD as the waters cover the sea (12).

II. Greek

Turning toward the Greek renderings of elaborate similes, we should at once be aware that the syntactic structure of the Greek language is very

(8) This type of syntax is found in Ugaritic, see, e.g. I Keret, 103f (and parallels) *k'rby tškn šd* "... as locusts settle on a field".

(9) In a few cases the focus of the comparison is on the noun, and not, as in Types 1 and 2, on the action expressed by the verb, see Isa 62,1; Jer 23,29; 48,28; Ps 58,5. In the other cases, however, the comparison bears on the action, exactly like in the other types.

(10) Cf. Ps 58,5b where instead of *k*^{e} we find *k*^{e}*mo*.

(11) For Isa 62,5, 1 QIsa^{a} actually supports this conjecture.

(12) The same picture is expressed by Type 3 in Hab 2,14.

different from that of Hebrew. To begin with, ὡς, the natural equivalent of *k*[e], is not a preposition but a relative adverb etymologically related to ὅς. If it is followed by a noun, the noun will be in whatever case is required by the grammar of the clause. Moreover, as an adverb, it may in principle precede a finite verbal form. Secondly, the way the infinitive construct is used in Hebrew Type 2 was practically impossible to imitate in Greek (13). And finally, Greek has no construction comparable to the Hebrew asyndetic relative clause. As a result, the Greek renderings generally show a certain disregard for the variety of Hebrew constructions: the translators simply attempted to render accurately the sense of the source text (14).

On the other hand, Greek itself turns out to possess quite a variety of means to express elaborate similes. The different types will be classified below according to their main feature, the type of verbal form they contain (15).

1. *Optativus in simili*

A first possibility for rendering an elaborate simile is by means of the relative adverb ὡς introducing a clause with the optative (16), usually in the aorist (17). This type of syntax is found in classical Greek starting with Homer (18). The examples from the LXX seem to be the last attestations of a dying usage (19). Example, with simple ὡς:

> Num 22,4 Νῦν ἐκλείξει ἡ συναγωγὴ αὕτη πάντας τοὺς κύκλῳ ἡμῶν, ὡς ἐκλείξαι ὁ μόσχος τὰ χλωρὰ ἐκ τοῦ πεδίου
>
> Now this assembly will lick up all that is around us, as a calf would lick up the herbs of the field. (Hebrew Type 2, see above)

(13) To be sure, the infinitive has greatly expanded its functions in LXX Greek in comparison with classical Greek. Even so, the Greek infinitive never becomes quite as versatile as its Hebrew counterpart.

(14) In a number of cases the NT has an elaborate simile which is not rendered as such by the LXX: Deut 28,49; Isa 10,14; 25,11; 53,7; 61,10; Jer 5,26; Hos 6,3; Hab 2,14; Ps 125,1; Prov 26,8; Job 2,10; 9,26.

(15) The adverbs and adverbial expressions used to introduce the simile are all more or less synonymous; in any case they are syntactically equivalent.

(16) Some examples of this construction were collected by H. G. J. THIERSCH, *De pentateuchi versione alexandrina libri tres* (Erlangen 1841) 101. Except for a brief remark by Thackeray (see n. 19), it seems this syntactic phenomenon has not been treated since then.

(17) The exceptions are Prov 25,26, where the two verbal forms are in the present optative, and the curious occurrence of a future optative in Judg 16,9B. The restriction of the optative to the aorist does not only occur in similes. In the LXX, cases of the present optative are limited to verbs lacking an aorist, and to some more literary books like Job.

(18) Cf. R. KÜHNER–B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (Hannover–Leipzig 1904) § 580.2, § 399 Anm. 1. In classical writings, however, the optative always remains one possibility among many, whereas in the Greek Pentateuch it is used exclusively.

(19) Cf. H. St. J. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (Cambridge 1909; reprint: Hildesheim 1987) 24, 193, n. 1.

Other cases: Deut 32,11 (Hebrew Type 3); Isa 11,9 (Hebrew Section 5).

With ὡσεί:

> Deut 28,29 καὶ ἔσῃ ψηλαφῶν μεσημβρίας, ὡσεὶ ψηλαφήσαι ὁ τυφλὸς ἐν τῷ σκότει
>
> And you shall grope at mid-day, as a blind man would grope in the darkness. (Hebrew Type 1, see above)

Other cases: Exod 33,11 (Type 1); Num 11,2 (Type 1); Deut 1,31 (Type 1); 1,44 (Type 1); 8,5 (Type 1); Judg 14,6A (Type 2); 16,9B (Type 1); Ps 82,15 (MT Ps 83,15; Type 3); 89,5-6 (MT Ps 90,5-6; Type 3); with ὥσπερ εἰ: Prov 25,26 (Type 4).

With ὡς ἄν:

> Gen 33,10 εἶδον τὸ πρόσωπόν σου, ὡς ἄν τις ἴδοι πρόσωπον θεοῦ
> I have seen your face, as one would see the face of God. (Type 2)

Also Isa 66,20 (Type 1).

In one case we find the optative in a simile introduced by the relative phrase ὃν τρόπον:

> Prov 23,7 ὃν τρόπον γὰρ εἴ τις καταπίοι τρίχα, οὕτως ἐσθίει καὶ πίνει
>
> As one who swallows hair, so he eats and drinks. (Hebrew differently) ([20]).

To these 17 passages should be added one example where the optative has not been printed in the text of the Göttingen edition of the Septuagint:

> Deut 22,26 ὅτι ὡς εἴ τις ἐπαναστaίη ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ φονεύσαι αὐτοῦ ψυχήν, οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο
>
> For as when a man rises against his neighbour and slays him, so is this matter. (Type 1).

For the two optatives in the simile (ἐπαναστaίη and φονεύσαι), the main manuscripts read subjunctives (ἐπαναστῇ, φονεύσῃ), and these latter forms are retained by Wevers in his edition of the Greek text. Several reasons can be advanced, however, which should incline us to view the optatives as representing the more original text:

a) The optative is used in all the other cases of elaborate similes in the Pentateuch, five of which occur in Deuteronomy (Gen 33,10; Exod 33,11; Num 11,12; 22,4; Deut 1,31.44; 8,5; 28,29; 32,11). Since the translator of Deut seems to have used this construction consistently, we may suppose the optative to be original in 22,26.

([20]) Although the MT does not contain an elaborate simile, we may submit that in the eyes of the translator the Hebrew text which he was working on — and which may have been very close to the MT — did contain one.

b) The text as it stands in the Göttingen edition is anomalous: in the LXX the conditional particle εἰ is practically never followed by the subjunctive [21].

c) Later scribes were poorly acquainted with the use of the optative in similes, as is attested by the many variants in almost all the places where the editors did print the optative [22]. The majority reading in Deut 22,26 conforms to a general tendency to change this remarkable syntax in similes.

d) Finally, the manuscript support for the optative in Deut 22,26, though limited, is not weak. The optative is attested for the two verbs by the venerable Codex Washington of the 5th century.

As can be seen from the above, the construction with the optative is used to render every possible type of Hebrew construction. Even within one book (Deuteronomy, Isaiah), different Hebrew constructions may be rendered by means of the optative. Evidence exists, however, which seems to indicate that the translators did attempt to reflect the syntax of their *Vorlage* to a certain extent. Thus in Numbers and Deuteronomy, the conditional conjunction εἰ is added to ὡς in order to render the Hebrew type 1, whereas it is omitted to render type 2 (Num 22,4) or type 3 (Deut 32,11). This seems to indicate that the Greek conjunction is meant to reflect the Hebrew *ʾašer*. Similarly, in Isaiah the simple ὡς seems to reflect *kᵉ*, with ὡς ἄν reflecting *kaʾăšer*. One may object that the cases are not sufficiently numerous to establish this hypothesis; at any rate, the examples from Judges and Psalms do not support it.

A difficult question remains to be answered: what is the linguistic status of the optative in these examples: is it an artificial imitation of a classical usage, or is it representative of genuine Greek style of the Hellenistic period [23]? In favour of the first possibility is the fact that this usage of the optative is quite isolated in Septuagint Greek. The optative is almost entirely limited to the expression of wishes etc. [24]. It is rare as an expression of the *potentialis*, and extremely so in dependent and conditional clauses [25]. It is certainly very remarkable to find in similes a verbal form which usually expresses a wish. On the other hand the distribution of the cases in the LXX favours the view that we have to do with genuine Koine Greek. The optative is used in books which are certain to have been translated by different persons. It is unlikely that translators of such different profiles as those of Deuteronomy on the one hand and of

(21) Cf. F.C. CONYBEARE–St. G. STOCK, "Grammar of Septuagint Greek", in id., *Selections from the Septuagint* (Boston 1905) § 99. See also, for Hellenistic Greek in general, F. BLASS–A. DEBRUNNER–F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [17]1990) § 372.4.

(22) See, e. g., the apparatus in the Göttingen edition to Exod 33,11; Num 22,4.

(23) We may exclude the possibility that the optative was used to reflect the verbal form used in the Hebrew, since, as was remarked above, the optative renders not only the Hebrew imperfect but the infinitive construct as well.

(24) Cf. THACKERAY, *Grammar*, 24, 193, n. 1; CONYBEARE–STOCK, "Grammar", § 75.

(25) In the Greek Genesis I counted 23 cases of the optative; 20 of these express a wish or a blessing, only two cases express possibility (with ἄν): Gen 23,15; 44,8. The remaining case occurs in the simile in Gen 33,10.

Proverbs or Isaiah on the other would independently perpetrate such a remarkable usage, unless it really was a syntactical possibility in their language. To this, one could object that the cases in the later books (Judges, Psalms, Proverbs, Isaiah) might be due to imitation of the syntax of the Greek Pentateuch, since influence of the Pentateuch on the other books is well attested. Such influence, however, is contradicted by the fact that the similes in Prov 23,7; 25,26 are introduced in ways unattested in the Pentateuch (with ὥσπερ εἰ and ὃν τρόπον εἰ). If the translator had been imitating the style of the Pentateuch, surely he would have introduced the similes with ὡς (εἰ). These reflections are merely tentative, however, and a definitive answer could only be given after a comparison with the syntax of similes in other writings of the Hellenistic age [26].

2. *Present and future indicative*

Outside the Pentateuch the usual construction of the elaborate simile employs the present indicative. The simile may be introduced in a variety of ways (with ὡς, ὥσπερ, καθώς, καθάπερ, ὃν τρόπον). Example:

> 1 Kingdoms 26,20 ἐξελήλυθεν ὁ βασιλεὺς Ισραηλ ζητεῖν τὴν ψυχήν μου, καθὼς καταδιώκει ὁ νυκτικόραξ ἐν τοῖς ὄρεσιν
>
> The King of Israel has come out to seek my life, as the night-raven hunts in the mountains. (Hebrew type 1)

Other cases: Judg 16,9A (Type 1); 2 Kingdoms 6,20 (Type 2); 19,4 (Type 1); 3 Kingdoms 14,10 (Type 1); 4 Kingdoms 21,13 (Type 1); Isa 19,14 (Type 2); 25,10 (Type 2); 29,8 (Type 1); 34,4 (Type 2); 64,1 (Type 2); Jer 6,7 (Type 2); 13,11 (Type 1); 50,12 (MT 43,12; Type 1); Ezek 23,44 (Type 2); 26,3 (Type 2); Amos 2,13 (Type 1); 9,9 (Type 1); Zech 13,9 (Type 2); Mal 3,17 (Type 1); Ps 41,2 (MT 42,2; Type 3); 65,10 (MT 66,10; Type 2); 67,3 (MT 68,3; Type 2); 102,13 (MT 103,13; Type 2); Prov 7,22 (Type 3); 17,3 (Type 4); 25,13 (Type 4); 25,20 (Type 4); 26,2 (MT different [27]); 26,14 (Type 4); Job 10,4 (Type 2).

In two cases we find the future indicative: Isa 5,24 (Type 2); Judg 14,6B (Type 2).

Again, one may observe that the Greek indicative is used to render different Hebrew constructions. No effort is made by the translators to reflect the syntax of their source text.

3. *Attributive participle*

Although ὡς and its cognates may introduce a clause with a finite verb, the possibility of expressing a verbal idea in a non-finite form also existed in

(26) In the NT I counted 11 elaborate similes. Of these, nine employ the present indicative (Matt 6,2; 23,37; 24,27; 25,32; Luke 17,24; John 15,4; Rev 2,27; 6,13; 10,3). One case constructs the simile as a conditional clause (cf. Section 4 below): 2 Thess 2,7. The syntax of the final example, Mark 4,26, is not entirely clear (subjunctive without ἄν).

(27) Cf. n. 20.

Greek. This type of syntax is sometimes exploited to form elaborate similes. The comparison is marked by ὥσπερ (in Job in all cases), ὡσεὶ (in Ps 57,5) or ὡς (all the other cases). Example:

> Job 5,26 ἐλεύσῃ δὲ ἐν τάφῳ ὥσπερ σίτος ὥριμος κατὰ καιρὸν θεριζόμεηος
>
> You shall come to the grave as ripe corn reaped in its season. (Hebrew different)

Other cases: Isa 9,2 (Type 1); 17,12 (Type 2); 61,11 (Type 3); 62,5 (Hebrew Section 5); Jer 23,29 (Type 3); 31,28 (MT 48,28; Type 3); Ps 57,5 (MT 58,5; Type 3); Job 6,16 (Type 4); 7,2 (Type 3); 7,9 (Type 4); 11,16 (MT different); 15,24 (MT different); 24,24 (Type 3); 29,23 (MT different); 32,19 (Type 3); Prov 7,23 (Type 3).

In some of these examples the construction is used to indicate that the focus of the comparison is on the noun and not, as in the cases listed in the previous sections, on the action expressed by the verb (see Jer 23,29; 31,28; Ps 57,5; Prov 7,23) (28). However, in the other examples the point of the comparison is the action expressed by the verb, exactly as in Hebrew Type 3 discussed above. Note that in the book of Job this is practically the only type of structure attested, rendering several types of Hebrew syntax.

4. *Subjunctive in a conditional clause*

In a sprinkling of cases, the simile is constructed as a conditional clause with ἐάν or ὅταν followed by the subjunctive (29). Example:

> Judg 7,5A (30) πᾶς ὃς ἂν λάψῃ τῃ γλώσσῃ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὕδατος, ὡς ἐὰν λάψῃ ὁ κύων, στήσεις αὐτὸν κατὰ μόνας
>
> Every one that laps the water with his tongue, as the dog laps, you shall set him apart. (Type 1)

Other cases with ἐάν: Isa 10,15 (Type 2); 17,5 (Type 2); 31,4 (Type 1); 55,10 (Type 1); with ὅταν: Isa 7,2 (Type 2); Amos 3,12 (Type 1); 5,19 (31) (Type 1).

5. *The elaborate simile in the different books of the LXX*

The following chart gives a synopsis of the number of passages (each of which may contain several verbal forms) employing the four types of syntax in the different books of the Septuagint. Books which can be

(28) In all these cases the Hebrew employs Type 3; cf. above n. 9.

(29) In the cases of εἰ followed by the optative discussed in Section 1, one may claim that they formally constitute conditional clauses as well. Since, however, the particle may be omitted, and since normal conditional clauses never employ the optative, we may submit that these clauses would not have been analyzed as such by their authors.

(30) The B text is substantially the same.

(31) Ziegler adopts ἐάν in his edition of the text, but ὅταν is supported by many important manuscripts.

characterized as a translation unit have been taken together (32). The A and B texts of Judges are listed separately, because the renderings of the simile illustrate beautifully the complexity of the problem of the Greek texts of Judges.

Chart I

	Optative	Indicative	Participle	Condition
Pentateuch	10			
Judges A	1 (14,6)	1 (16,9)		1 (7,5)
Judges B	1 (16,9)	1 (14,6)		1 (7,5)
1-4 Kingdoms		5		
Isaiah	2	6	3	5
Jeremiah		3	2 (33)	
Ezekiel		2		
Minor Prophets		4		2
Psalms	2	4	1 (33)	
Proverbs	2	5	1 (33)	
Job		1	8	

A number of implications may be briefly pointed out:

— The Pentateuch stands quite apart with its exclusive use of the optative. If indeed, as has been tentatively argued above, this is genuine Greek syntax, we may suppose that it represents an older stage of the Greek language (34). The sporadic use of the optative in Judges, Isaiah, Psalms and Proverbs does not contradict this view.

— The books classified by Thackeray in the categories "Indifferent Greek" and "Literal or unintelligent versions" remain true to style with their almost exclusive use of the present indicative (35). The two cases of the optative in Psalms are remarkable in this regard.

(32) The syntax of elaborate similes provides no indications for distinguishing translators within the same translation unit. Thus 1 Kingdoms 26,20; 2 Kingdoms 6,20 belong to the older parts, 2 Kingdoms 19,4; 4 Kingdoms 21,13 to the younger parts, and 3 Kingdoms 14,10 to secondary additions of the Greek version of Samuel-Kings. In all five cases, however, the simile is constructed with καθώς and the present indicative.

(33) In these cases the structure with the participle expresses a distinct function. See above, at n. 28.

(34) Cf. THACKERAY, *Grammar*, VIII: "We are, then, in the Hexateuch taken back to the dawn of the Κοινή, to a period when certain forms and usages were in existence which had already become obsolete in New Testament times. Some of these are moribund survivals from classical Greek, others are experiments of the new language on their trial".

(35) THACKERAY, *Grammar*, 13: Kingdoms, Jeremiah, Ezekiel, Minor Prophets, Psalms.

— The use of four different types of syntax in Isaiah illustrates well the freedom of the translator of this book, which has been sufficiently established on other grounds.

— The fact that Job and Proverbs exhibit very different syntactic patterns in their use of the elaborate simile practically excludes the possibility that the two books are due to the same translator (36).

Conclusion

If one more simile is allowed, the present study may be likened to a tiny piece of an enormous jig-saw puzzle, fitting in with several other pieces of Septuagint studies. It seems to uphold the established general chronology of the different books, while stressing the fact that within this chronology the Pentateuch stands at the beginning and that it stands there alone. Whether the type of syntax found in the oldest part of the LXX is attested in contemporary Greek literature remains to be established. The investigation supports various other groupings and categorizations of books: Jeremiah, Ezekiel and the Twelve are close to one another, and not very different in their general character from Kingdoms; Isaiah stands quite alone in magisterially alternating between several different types of syntax (37). A connection between Proverbs and Job, however, which has been mooted on general grounds, is contradicted by it. Other pieces of the puzzle, particularly within the translation techniques of the individual translation units, could certainly be found to fit.

These multiple connections, which remain to be fully explored, make up the value of the study of translation technique within Septuagint studies. Much work remains to be done on the syntactical aspects of the translation technique exhibited by the Septuagint. The task is an arduous one, demanding a mastery of both Hebrew and Greek grammar which few scholars will have at their command (the present writer keenly feels his deficiency in Greek). It would be ill-advised, however, and unduly restrictive to set up translation technique as a self-contained field of study. A better understanding of the Septuagint as a version can, and ought to, lead on to larger historical, literary and theological questions.

Faculté de Théologie Protestante
9, place de l'Université
F-67084 Strasbourg Cedex

Jan Joosten

(36) Identity of the two translators has been proposed by G. Gerleman and contested by J. G. Gammie. It seems to be accepted by G. Dorival, cf. M. Harl–G. Dorival–O. Munnich, *La bible grecque des Septante* (Paris 1988) 108-109, with bibliography.

(37) Another well-known tendency of the translator of Isaiah, namely to deviate from his source, is illustrated by the fact that many elaborate similes are not rendered as such, see n. 14.

Acts 4,24-31: The Prayer of the Apostles in Response to the Persecution of Peter and John – and Its Consequences *

In the Acts of the Apostles, the first detailed episode following the events of Pentecost is the cure of the crippled beggar by Peter in the area of the Temple in Jerusalem. This event occasions a speech by Peter in Solomon's Portico, which in turn becomes the cause of Peter and John's being arrested by the Jewish authorities. On the following day, Peter and John are questioned and warned that in the future they should never again teach ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ. The two apostles then return to the assembly of the other apostles (1) and report what had been told to them. The six verses of Acts 4,24-30 then report the response of the gathered apostles and the events which immediately follow it (2). The passage constitutes the prayerful

* Through an editorial error some material in Urban von Wahlde's article in *Bib* 76 (1995) 523-531 was omitted. The entire article is reprinted here, under a new title in order to avoid confusion.

(1) The Greek here is πρὸς τοὺς ἰδίους (literally: "to the(ir) own)". There is some dispute about who is intended here. Some would see it as the inner circle of apostles; others would see it as the community as a whole — or at least a segment of it. J. DUPONT, "La prière des apôtres persécutés", in *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45; Paris 1967) 521-522, provides a survey of earlier positions on both sides of the question.

The majority of more recent commentators seem to take it as referring to a larger group from within the early community. E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles* (ET; Philadelphia 1971) 226, rightly remarks that it cannot be intended to mean the entirety of the early community (which could hardly fit into one room). R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* (Zürich–Neukirchen 1986) 175, argues for a similar position. G. KRODEL, *Acts* (Augsburg Commentary on the New Testament; Minneapolis 1986) 112, also favors seeing it as a reference to more than just the apostles.

On the other hand L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina; Collegeville 1992) 84, 90, argues that the "literary logic" demands that the phrase refer to the inner circle of apostles.

DUPONT, "Prière", examines the issue most thoroughly and provides convincing parallels that the inner circle of the apostles is the group intended. He argues that "boldness" (vv. 29.31) "working signs and wonders" (v. 30) and "speaking your word" (vv. 29.31) are qualities and duties which are consistently associated elsewhere in Acts with the apostolic circle rather than with the community as a whole. Thus the prayer and experience of the Spirit are evidently presented as witnessed only by the apostles.

(2) The passage has had a mixed reception among commentators. H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles* (ET; Philadelphia 1986) 34-35, attributes minimal importance to the passage, referring to it simply as "a transition to the summary which follows". Several scholars have called attention to the parallels to Jewish prayer forms (and particularly to Isa 37,16-20) in the passage: D. RIMAUD, "La première prière liturgique dans le livre des Actes (Actes 4,23-31)", *MD* 51 (1957) 99-115; S. CIPRIANI, "La preghiera negli Atti degli Apostoli", *BeO* 13 (1971) 27-41;

response of the apostles to the first persecution and also constitutes the longest group prayer in Acts. Because of this, the passage takes on some importance for the theological outlook of Acts.

It is the purpose of this article to point out the careful way in which both the prayer and the consequences of that prayer are arranged and presented by the author of Acts (3). This arrangement of the material confirms the importance of the prayer for Luke and demonstrates in detail the emphasis presented by him in his theological assessment of the persecution and its aftermath.

The Proposal of Benigno Papa

In the first volume of his commentary on Acts, Benigno Papa (4) attempted to describe the structure of the passage as a chiatiscally arranged central prayer (vv. 24b-29), surrounded by an introduction (vv. 23-24a) and a conclusion (v. 31). The introduction and conclusion do not figure in the concentric arrangement.

The prayer itself is composed, according to Papa, of four concentrically arranged units, each of which has two elements. The first and the last of the sections (A: vv. 24b-25a; A': vv. 29-30) are introduced by the similar terms Δέσποτα and κύριε and the content of the verses is parallel in that the first contains a prayer of praise and the last a prayer of supplication. The first stiche of A comes from Ps 146,6 (LXX) and the second forms an introduction to the major quotation which will appear in B. The second stiche ends with the phrase "David your servant" which parallels the last words of the last strophe ("Jesus your servant") (5).

L. Monloubou, "La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure", *LD* 89 (1976) 212-214. Pesch, *Apostelgeschichte*, 178, recognized its distinctiveness in being the longest community prayer in the New Testament and describes it as having a "*paradigmatischen Charakter*". A. Hamman, "La nouvelle Pentecôte (Actes 4,24-30)", *BVC* 14 (1956) 82-90, recognizes the outpouring of the Holy Spirit as a parallel of the first Pentecost.

(3) It is not the intention of this article to enter into a discussion of possible sources behind 4,23-31. R.A. Martin, "Syntactical Evidence of Aramaic Sources in Acts 1-15", *NTS* 11 (1964) 38-59, however did find that 4,23-31 contained an unusual number of Semitisms.

(4) B. Papa, *Atti degli Apostoli* (Vol. 1; Bologna 1981) 138-140. My attention was called to the possibility of a chiastic arrangement in this passage by A.F. Danter, who also called my attention to Papa's treatment of it. Danter would see the passage, as does Papa, as a single chiasm.

Chiastic structure is thought by a number of scholars to play a prominent role in Acts. Among those who, in addition to Papa, have been proponents of chiasm in Acts is Ch. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke – Acts* (Missoula 1974) and Krodel, *Acts*.

On chiasm in the New Testament in general, see N. Lund, *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill, NC 1941). Lund does not discuss the present passage.

The danger of finding chiasms where the author did not intend them is constant. We must be careful to be sure that the parallels consist of substantial elements of the material, that the parallels are clear, and that their existence contributes to the development of the thought and the theology of the section.

(5) Papa, *Atti*, 138-139.

The second strophe (B: vv. 25b-26) contains a quotation of Ps 2,1-12 which is then shown to be fulfilled in B' (vv. 27-28). Again there are two elements to each strophe. In this the conspiracy against the king is shown to be fulfilled in the conspiracy against Jesus. The rulers and kings are shown to be parallel to and fulfilled by the mention of Herod and Pontius Pilate and the nations and peoples are paralleled by the Romans and the people of Israel (6).

This analysis of the text is helpful. Papa is clearly correct in noticing the importance of the repetition of Δέσποτα and κύριε. The parallels between Ps 2,1-2 and the Passion of Jesus are of course also quite close. But here that is to be expected since the purpose of the verses is to show the events of the Passion are a fulfillment of the Psalm.

But there are also problems. It seems clear that there is also a parallelism between God described as the creator of the earth (found in section A) and the reference to him as having foreordained what was done by Herod and Pontius Pilate (found in section B). While the content seems parallel, the arrangement suggested by Papa does not reflect this.

The parallelisms between the first and the last sections are also of mixed value. On one hand the parallelism between Δέσποτα and κύριε and between the references to David your servant and Jesus your servant are convincing (although Papa does not account for the *other* mention of "Jesus your servant" in v. 27). Much less convincing is the description of the similar elements in A and A' as prayers of "praise" and of "supplication".

While I would agree with Papa that concentric arrangement figures in the structure of the section, there is another view of the material which is able to make more complete sense of the passage and to account for more of the features without forcing any of the elements.

Specifically I would propose that the material is arranged concentrically but in *two* chiastic units, *each of which* is formally introduced by a direct address to God the Father. This not only solves the problems in Papa's explanation but, most importantly, the double concentric structures highlight several theologically important elements of the episode much more clearly and so provide a literary emphasis for the central elements of each unit of the passage.

I will proceed by first describing the literary arrangement and then discussing the resulting theological implications.

The Introduction: 4,23-24a

V. 23 reports that Peter and John returned to the apostolic gathering and described all that the chief priests and elders had said. This is the transition from the prior incidents to the reaction of the apostles. It is then said that those hearing Peter and John "raised their voices as one to God". I would see this, as does Papa, as forming the introduction to the prayer which follows but not a part of the concentric arrangement (7).

(6) PAPA, *Atti*, 139-140.

(7) Unlike Papa, I consider the final v. 31 to be part of the concentric arrangement and not a conclusion to it. See below.

The First Section: 4,24b-28

The apostles begin by addressing God as Δέσποτα (v. 24) (8). This is the formal introduction to the first part of the prayer and will later be paralleled by the introduction to the second part of the passage which begins with the very similar address to God as κύριε (v. 29).

Unit A and A'

God is then described (v. 24b) as "having made the heavens and the earth, the sea and all things within them" (a quote from Ps 146,6). This introduction which at first appears stylized and perfunctory is shown to be deliberate and essential to the argument when it is later paralleled by the quite similar reference to "all those things which your hand your will have foreordained" (v. 28). In the first God is described as Lord of creation; in the second he is described as Lord of history.

Next (v. 25) God is said to have spoken through "the Holy Spirit through the mouth of our father and your servant David" (9). This element as a whole does not have a parallel in the remaining material and was evidently seen simply as an introduction to the Psalm.

The mention of "servant" will be paralleled later (v. 27) by the reference to Jesus also as "servant" (10). These two elements do not occupy

(8) It is commonly pointed out that the prayer here bears some similarity to the prayer of Isa 37,16-20. HAENCHEN, *Acts*, 226, observes this prayer begins with Δέσποτα rather than Κύριε because that title could mistakenly be taken in a Christian sense if used at the beginning. DUPONT, "Prière", 523, argues that it is used in tandem with δοῦλοι (v. 29) as its correlative and points to the parallel usage in the prayer of Simeon in Luke 2,29 "Now you dismiss your servant, Master".

(9) There are a number of textual variants here. These are occasioned by what the oldest manuscripts indicate as a peculiar arrangement of grammar and theology. A full discussion of the problems can be had in *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (ed. B.M. METZGER et al.) (New York 1971) 321-323. This study agrees with the conclusions of the UBS committee: "Recognizing that the reading of p^{74} ℵ A B E *al* is unsatisfactory, the Committee nevertheless considered it to be closer to what the author wrote originally than any of the other extant forms of text" (*Commentary*, 323).

Other problems abound. The participle εἰπών is too far separated from the relative pronoun ὁ. The genitive "our father" is awkwardly placed after the relative and would seem intended to agree with "Holy Spirit" rather than with "David". We would also expect normally an additional διὰ before στόματος. In addition, the description of God speaking through the Holy Spirit is awkward. E. HAENCHEN, "Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte", *ZTK* 51 (1954) 156-157, is only one among the many who have attempted to reconstruct a plausible original. However it seems best to settle the problem on textual rather than on logical grounds. In spite of the remaining theological and grammatical awkwardness, the chiastic arrangement proposed here confirms that the writer saw a parallelism between the action of God and that of David, as KRODEL, *Acts*, 113, says, "through the mediation of the Holy Spirit as his heavenly instrument and through the mouth of... David his servant as his earthly instrument". I have proposed my own view of this peculiar phrase in "The Problems of Acts 4,25a: A New Proposal", *ZNW* 86 (1995).

(10) Παῖς can be translated either "child" or "servant". Given the occurrence of δοῦλος later in the passage (v. 29), it may be that "child/son" is the more appropriate rendition here. However it may also be that the distinction between παῖς

exactly parallel locations within the chiasm. The expected place for such a reference to David as servant would be at the end of v. 26, following the reference to "his anointed" if it is to properly parallel the mention of Jesus as servant and anointed. I would propose (although it cannot be proved) that while the reference to the Lord's anointed in v. 26 clearly refers to David, he himself is not mentioned there because the verse is a quotation of a Psalm. The reader is asked to recall the earlier explicit mention of David "your servant" and then to associate this with the explicit mention of "the Lord's anointed" and to parallel this with the mention of Jesus as his holy servant, whom he anointed.

Unit B, C, D and B', C', D'

The next three elements of the chiasm are closely related to one another as well as to their parallels and so are best treated together. Ps 2,1-2 makes up the next three elements of the first chiasm. "Why did the nations (ἔθνη) rage and the peoples (λαοὶ) devise vanities? The kings of the earth have stood up and rulers have gathered together against the Lord and his anointed (κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ)". There are five elements in this quotation (arranged for convenience in the diagram as three) which are paralleled in the text that follows, thus demonstrating that text has been fulfilled in Jesus (11).

The the second half of this unit (the fulfillment) begins in v. 27. "In truth" (ἐπ' ἀληθείας), the apostles assert, "they have assembled in this city against your holy servant Jesus, whom you have anointed, Herod and Pontius Pilate with the nations and the people of Israel...". Here we are given a five point parallel from the life of Jesus to the Psalm passage already quoted: (1) the kings of the earth (Herod and Pontius Pilate) (2) and the nations (ἔθνεσιν) and the peoples (λαοῖς) (12) of Israel (4) have assembled against (συνήχθησαν ... ἐπὶ) (5) your (holy servant Jesus whom you) anointed (ὃν ἔχρισας) (13).

Thus the persecution of the Davidic king is seen as the prefiguring of the passion of Jesus, even down to the detail that each was "anointed". The lack of a true parallel between the references to Jesus and David as "servants" was discussed above. What does remain however is the clear parallelism between each as "anointed". This adds weight to the theory that the concentric arrangement is in fact intended by the author and that the "adjustment" should be accounted for by an explanation similar to that above.

---

and δοῦλος is intended to be linked to a distinction between David and Jesus on one hand and the apostles on the other.

(11) The parallels between the elements here are noted by PAPA, *Atti*, 139. He prefers to list them as two separate strophes which are parallel. I would suggest that a concentric arrangement details even more the way the second half is a fulfillment of the first.

(12) On the curious plural here see G. KILPATRICK, "ΛΑΟΙ at Luke II.31 and Acts IV.25,27", *JTS* 16 (1965) 127; JOHNSON, *Acts*, 85.

(13) These parallels are often noticed but without indicating an awareness of concentric arrangement. See for example, HAENCHEN, *Acts*, 227; JOHNSON, *Acts*, 84.

The actions of these ruelers (as was seen above) is then viewed, not in human terms, but rather in terms of a divine context in which they are said to do nothing else but what the hand and the counsel of God foreordained. That is, the death of Jesus at the hands of Herod, Pontius Pilate, the nations, and Israel are part of the plan of God. He who, at the beginning of the section, was described as the God of creation is now shown also to be the God of history. Nothing happens without his allowance.

The overall parallelism in this first section can be summarized as follows:

Sovereign Lord,

A: You who made the heaven and earth and the sea and all things within them (you who spoke through the Holy Spirit, through the mouth of David, our father and your servant) said:
B: the nations rage; the peoples devise vanities
C: the kings and rulers
D: assembled against the Lord and his anointed
D': they assembled indeed in this city against your servant Jesus, whom you anointed
C': Herod and Pontius Pilate
B': with the nations and the peoples of Israel,
A': doing those things which your hand and your counsel foreordained.

The Purpose and Effect of the Arrangement

There seem to be two major theological points intended by this part of the passage. Turning first to the central elements of the section (B, C, D; D', C', B'), we see that the persecution of the Davidic king is a prefiguring of the persecution that Jesus was to suffer. Jesus's rejection by the Gentiles and by his people is a fulfillment of Scripture. The two elements stand in relation as prefigurement to fulfillment.

The first and last elements provide, in both a literary sense and a theological sense, the framework within which the persecution of Jesus (and of the Davidic king before him) is to be understood. The Lord God is both the creator and the ruler of all. Because of this whatever happens both to his servant David and to his servant Jesus is somehow part of his plan. In the light of arrest and detainment which Peter and John have just suffered, the text reminds the listeners that if such persecution happens, not only has it happened before, but also it takes place only because God allows it.

The apostles give praise God for his guiding providence and use this to interpret the persecution which Peter and John have just undergone (14).

Thus this extensive concentric arrangement is not only clearly evident but the literary arrangement confirms and provides positive emphasis for the overall theological argument of the section.

(14) PAPA, *Atti*, 139, correctly observes that there are elements of praise and of supplication in the section. However he sees only vv. 24a-25 as praise. I would argue that the whole section is one of praise and that the theme of supplication begins in v. 29 and continues to the end.

The Second Section: 4,29-31

As was the case above, the second section is also introduced formally by an invocation of God, now addressed as κύριε. God is asked to look upon the threats made against Peter and John. Then in the body of the prayer, the apostles ask that God grant them the ability "with all boldness" (μετὰ παρρησίας πάσης) (2) "to speak your word" (λαλεῖν τὸν λόγον σου) (15).

The prayer then continues by asking that this be accomplished "in the extending of your hand in healing and in the giving of wonders" (16) (ἐν τῷ τὴν χεῖρά [σου] ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι) (17). The central element of the prayer is that this be accomplished "through the name of your holy servant Jesus" (διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ).

In the second half of the section, we hear that while the apostles were still praying, the place where they were assembled was shaken. This of course is the literary parallel and the immediate fulfillment of their prayer that God give forth wonders in the name of Jesus.

The apostles are filled with the Holy Spirit and they are said (in a direct parallel to, and fulfillment of, their request at the beginning of the prayer) (1) to speak the word of God (καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) (2) with boldness (μετὰ παρρησίας).

This arrangement can be diagrammed:

Lord, give to your servants:
 B: with all boldness
  C: to speak your word
   D: in the extending of your hand in healing and in the giving of wonders
    E: through the name of your holy servant Jesus.
   D': The place where they were assembled was shaken and all were filled with the Holy Spirit,
  C': and were speaking the word of God
 B': with boldness.

(15) HAENCHEN, *Acts*, 228, sees this as referring to missionary preaching rather than to the proclamation of the word within the community. JOHNSON, *Acts*, 85, sees the combination of speaking the word of God in connection with the reference to the power of the Holy Spirit to be a description of prophetic speaking and gives OT parallels. I would favor Haenchen's view on three grounds. First the mention of speaking parallels the necessity to speak that Peter had spoken of when arrested (v. 20). That was clearly missionary preaching. Second, this prayerful request for boldness in speaking in v. 29 makes reference back to the threats aimed at the apostles if they would speak openly again. Finally, in v. 31 we have the fulfillment of the apostles' request uttered in v. 20. This parallelism between the two is confirmed by their position within the chiasm.

(16) Presumably the "signs and wonders" asked for are those said by Joel (cf. the quote of Joel 3,3 LXX in Acts 2,19) to be not only part of the circumstances surrounding the actual event of the eschatological outpouring of the Spirit but also part of the consequences as the signs and wonders are performed by the apostles (cf. 2,43).

(17) The Nestle-Aland 27th edition and the UBS 4th edition now put in brackets the weakly attested σου which occurs immediately after χεῖρα in some manuscripts.

The Purpose and Effect of the Arrangement

As in the first section, the arrangement contributes a considerable emphasis to the passage. What is asked for at the beginning is granted at the end: that they speak the word of the Lord with boldness. Furthermore the external manifestation of God's power which is asked for as a support is also granted. And in the center of the arrangement is the focus: that this is all to happen "in the name of your holy servant Jesus".

Not only is the reference to Jesus at the center of this section; it is at the center of the previous section also. And in both places Jesus is referred to in exactly the same terms:

(v. 27) ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν

(v. 30) διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ.

So the role of Jesus as the holy servant to God is emphasized not only by the verbal repetition but also by its placement at the center of each section. In each case the apostles' prayer is directed to God the Father but his holy servant Jesus is central to the working of his will.

Not only is the shaking of the place where they were gathered a fulfillment of their prayer for the manifestation of wonders, but implicit in the giving of the wonders and the tremor in the house is the manifestation of the same divine power and control that were described more directly in the first section. Also the reference to the healing in v. 30 ties the prayer to the prior healing of the beggar (3,1-10) and associates that with the present request for wonders.

Finally it should be noted that both sections are explicitly "Trinitarian" in that the Father is the one prayed to, the Holy Spirit is present as the vivifying force, and Jesus is present as the holy servant of God and the one in whose name (in spite of the threats and warnings by the authorities against it) they are to pray and to preach.

Conclusion

In retrospect, this, the prayer of the apostles in the wake of the first manifestation of persecution, presents a clearly ordered and theologically significant response, confirming in the face of such persecution that God is always in control, that such happened to Jesus before them (as it had to David still earlier), and that God would grant them the power through the Holy Spirit and in the name of Jesus (accompanied at times by demonstrations of power) to speak the word in the face of such persecution. It is the combination of these elements: the bestowal of the Holy Spirit, the resulting παρρησία, the manifestation of signs and wonders, and the preaching of the word, which become a model for, and the backbone of, the spread of the message of Jesus throughout the remainder of Acts.

Loyola University of Chicago
Lake Shore Campus
6525 North Sheridan Road
Chicago, IL 60626 USA

Urban C. von Wahlde

RES BIBLIOGRAPHICAE

Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes «Introductions»

1. *Le règne de la diversité*

Récemment sont apparues quatre introductions au Pentateuque assez représentatives des divers courants qui parcourent la recherche actuelle dans ce domaine (1). La première et la plus récente, celle de Whybray, plaide en faveur d'une lecture synchronique, pour autant que faire se peut, des cinq premiers livres de la Bible. Le Pentateuque serait en gros l'œuvre d'un ou plusieurs auteurs postexiliques qui ont utilisé et remanié des documents plus anciens. En résumé, Whybray voit dans le Pentateuque une œuvre qui est dans son ensemble cohérente et unitaire. Pour la datation postexilique, il s'appuie beaucoup sur les travaux de J. Van Seters (2). Par exemple, comme ce dernier, Whybray considère que le Pentateuque actuel a été conçu pour devenir la préface de l'histoire deutéronomiste (137-138). Pour la méthode, il reprend quelques axiomes de la lecture narrative et synchronique préconisée par R. Alter (3). Il avait déjà défendu ses idées dans un ouvrage précédent, *The Making of the Pentateuch* (4).

La seconde introduction, celle de Blenkinsopp, s'inspire beaucoup des travaux de l'«école de Heidelberg», c'est-à-dire de Rendtorff, Blum,

(1) R. Norman WHYBRAY, *Introduction to the Pentateuch.* Grand Rapids, MI, W. B. Eerdmans. 1995. vii-146 p. 15 × 23. $12.99; Joseph BLENKINSOPP. *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library). New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, Doubleday, 1992. XI-273 p. 16,5 × 24. $25.00; Anthony F. CAMPBELL – Mark A. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations.* Minneapolis, MN, Fortress Press, 1993. XVIII-266 p. 21 × 23; E. ZENGER (Hrsg.), *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1995. 447 p. 15,5 × 23. DM/SFr 39,80 - ÖS 311,—

(2) Voir entre autres J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CN – London 1975); id., *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven, CN – London 1983); id., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis* (Zürich 1992); id., *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville, KY – Kampen 1994); sur ce dernier ouvrage, voir *Bib* 76 (1995) 419-422.

(3) R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981).

(4) R. N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOTSS 53; Sheffield 1987); pour une évaluation critique, voir *Bib* 69 (1988) 270-273; E. W. NICHOLSON, "The Pentateuch in Recent Research: A Time for Caution", *Congress Volume Leuven 1989* (ed. J. A. EMERTON) (VTS 43; Leiden 1991) 10-21; cf. aussi la recension de E. BLUM, *TLZ* 113 (1988) 103-107.

Albertz et Crüsemann. Pour Blenkinsopp, il faut distinguer deux grands ensembles, l'un deutéronomiste et l'autre sacerdotal. Le premier est fort semblable à l'« histoire deutéronomiste » par sa technique de composition et sa théologie. Il a repris et commenté des textes plus anciens pour les adapter à son propos. Le « récit sacerdotal » est un écrit indépendant et non une série d'ajouts rédactionnels. Les deux ont été soudés pour former le Pentateuque actuel à l'époque perse. Blenkinsopp reprend à son compte la théorie de l'autorisation impériale perse selon laquelle le Pentateuque serait le document officiel qui fixe le statut de la communauté du Second Temple aux yeux des autorités perses (5). Les intérêts de ces autorités coïncidaient avec ceux de la communauté postexilique, principalement du sacerdoce. L'idée d'une double « composition », l'une deutéronomiste et l'autre sacerdotale, avait déjà été proposée en son temps par I. Engnell, puis oubliée par la suite (6).

La troisième introduction, quant à elle, est une présentation très réussie de la théorie documentaire classique qui remonte à Wellhausen. Plus précisément, elle développe les idées de Noth (7). Avec beaucoup de pédagogie, cette introduction présente tour à tour les différentes sources du Pentateuque, ou plutôt du Tétrateuque, puisqu'elle s'arrête au livre des Nombres: le récit sacerdotal, le Yahwiste, l'Élohiste et les textes qui n'appartiennent pas à ces trois sources. Enfin, elle propose une analyse de trois textes composites, le déluge (Gn 6–9), le commencement de l'histoire de Joseph (Gn 37) et le miracle de la mer (Ex 14). Certes, les auteurs sont conscients des problèmes que soulèvent aujourd'hui cette présentation, par exemple en ce qui concerne l'Élohiste (161-166). Si Campbell-O'Brien choisissent Noth comme guide, c'est non pas pour défendre le passé, mais pour fournir au présent une base solide à la discussion.

Dans l'analyse des textes composites, Campbell-O'Brien insistent sur les divers aspects de l'analyse: l'unité, la dualité, l'art de la combinaison. À ce propos, ils estiment que la richesse du texte vient du fait que la combinaison des sources laisse l'interprétation du texte ouverte. Beaucoup de ces passages sont moins des œuvres littéraires achevées que des canevas contenant l'essentiel d'une trame et destinés au « conteurs » qui les utilisaient dans diverses circonstances. L'art consistait à « étoffer » ces aide-mémoire (8).

(5) Voir P. Frei – K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1985); R. G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu der aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63; Neukirchen-Vluyn 1991) 225-255.

(6) I. Engnell, *Gamla Testamentet* I (Stockholm 1945); id., *Critical Essays on the Old Testament* (London 1970).

(7) M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948); les auteurs citent la traduction anglaise: *A History of Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, NJ 1972 – Chico, CA 1981).

(8) A. F. Campbell, "The Reported Story: Midway between Oral Performance and Literary Art", *Semeia* 46 (1989) 77-85; cf. Campbell – O'Brien, *Sources*, 19, 230.

La quatrième introduction fait partie d'une introduction à tout l'Ancien Testament, apocryphes compris, et elle est due à la plume de E. Zenger. Ici encore, il faut souligner les qualités pédagogiques de cet ouvrage qui fait abondant usage de schémas explicatifs. À propos du Pentateuque, Zenger adopte une position intermédiaire entre la théorie documentaire et celle de l'école de Heidelberg. Le Pentateuque a été composé vers 400 av. J.-C. pour devenir le document officiel de la communauté juive postexilique, à l'instigation des autorités perses et sous l'impulsion d'Esdras, commissaire impérial perse et prêtre juif (39-40). Il reprend donc aussi à son compte la théorie de l'« autorisation impériale perse » (39-42). Ce Pentateuque a été formé à partir de trois ensembles préexistants: (1) une œuvre présacerdotale appelée « Histoire Hiérosolymitaine » (*Das Jerusalemer Geschichtswerk*, JG) et qui correspond en gros au Jéhoviste de Wellhausen; (2) l'œuvre sacerdotale, qui comprend le récit sacerdotal (*Priesterliche Grundschrift*, P^g), des suppléments (*Priesterliche Supplemente*, P^s) et la loi de sainteté (*Heiligkeitsgesetz*, H; Lv 17–26) (89-108); (3) enfin, le Deutéronome. L'Histoire Hiérosolymitaine date de 690 av. J.-C. Cette première version unissait déjà les histoires patriarcales à une version de l'exode, mais ne contenait pas encore d'« histoire des origines » (Gn 1–11*). Une rédaction exilique de ce document a ajouté l'histoire des origines (Gn 2,4b–11,10*), Gn 12,1-4a et Gn 22,1-19*. Elle a aussi réélaboré la péricope du Sinaï à partir de la théologie deutéronomiste. C'est à cette rédaction que l'on doit la structure d'alliance (Ex 19–24), rupture de l'alliance (Ex 32), renouvellement de l'alliance (Ex 33–34) qui régit actuellement cette péricope. C'est également durant l'exil que le code de l'alliance (Ex 20,22–23,33) a été intégré à cette œuvre que Zenger appelle « Histoire Exilique » (*Exilisches Geschichtswerk*) (73). Pour Zenger, cette « Histoire Exilique » a été d'abord réunie aux textes sacerdotaux avant que le Deutéronome ne soit ajouté à cet ensemble (75).

Le Pentateuque actuel est le fruit d'un compromis entre les divers groupes qui formaient l'Israël postexilique. Les deux groupes les plus importants étaient le sacerdoce et le laïcat, spécialement les grands propriétaires terriens. Le premier groupe représente la tendance « théocratique », tandis que le second est plutôt de tendance « eschatologique ». Le sacerdoce voit la réalisation du salut pour Israël dans les institutions cultuelles du second temple, sous la protection du royaume perse. Le laïcat, influencé par les cercles prophétiques, voit d'un œil plus défavorable la soumission à l'empire perse et espère que dans un avenir plus ou moins proche YHWH intervienne en faveur de son peuple et juge les nations. La conception théocratique prédomine dans les écrits sacerdotaux, surtout dans le Lv, qui voient dans le présent la réalisation des promesses du passé. La conception eschatologique se retrouve dans l'« Histoire Hiérosolymitaine » ou l'« Histoire Exilique », dans le Dt et les écrits deutéronomistes qui lisent dans le passé une promesse pour un avenir meilleur (42-44) (9).

(9) Ces idées sont assez proches de celles de F. CRÜSEMANN, "Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber", *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik* (Hrsg. W. SCHLUCHTER) (Frankfurt/Main 1985) 205-232; id., "Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes et interpréta-

En gros, Zenger suppose qu'il y avait à l'origine des «cycles de récits» indépendants (*Erzählkränze*; cf. Rendtorff et Blum). Ensuite, son modèle se rapproche de celui de la théorie documentaire, avec trois sources principales. Enfin, il reprend aussi quelques éléments de la théorie des suppléments puisqu'il parle de processus rédactionnels pour chacune des sources (*Bearbeitungen, Fortschreibung*) (73-75).

Quatre introductions, quatre théories, quatre façons de lire le Pentateuque; pour Whybray, celui-ci est une œuvre unitaire; pour Blenkinsopp, il faut distinguer deux «documents» ou «compositions»; Campbell-O'Brien reprennent la théorie documentaire classique: trois sources (J, E, P), auxquelles il faut ajouter le Deutéronome; Zenger modifie cette théorie pour parler de trois autres sources: J («Histoire Hiérosolymitaine»), P et D (Deutéronome).

Il est bien sûr possible d'allonger la liste [10]. Devant une telle effervescence, le spécialiste comme le débutant peut être pris de sentiments divers. La première impression est certainement celle d'une grande confusion. Est-il possible qu'après deux siècles d'étude critique il ne soit pas possible d'arriver à un plus grand accord? Où se cachent les raisons d'une telle variété d'opinions souvent contradictoires? Cependant, il est peut-être aussi intéressant de remarquer qu'au-delà des différences il existe certaines convergences significatives.

2. *Quelques convergences*

Tout d'abord, plusieurs de ces «introductions» adoptent une même méthode dans la présentation de la matière. En effet, une lecture de type synchronique précède l'analyse des composantes. Seuls Campbell et O'Brien restent fidèles au modèle plus ancien qui consiste à présenter immédiatement et séparément les différentes sources (P, J, E) [11]. Cependant, ils font

---

tion de sa forme finale", *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (éd. A. de Pury) (Le monde de la Bible; Genève 1989; ²1991) 339-360; S. Amsler, "Les documents de la loi et la formation du Pentateuque", *Le Pentateuque en question*, 235-257; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York 1990) 333-360 ("Die Komposition der jüdischen Tora und die persische Politik"), qui utilise aussi le mot "compromis" (358); Zenger cite plutôt O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BSt 17; Neukirchen-Vluyn 1991) 13-21.

(10) Cf. quelques ouvrages ou articles récents sur la question: A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible; Genève 1989; ²1991); P. Haudebert (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151; Paris 1992); E. Cortese, "Pentateuco: la strada vecchia e la nuova", *Liber Annuus* 43 (1993) 71-87; F. García López, "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", *EstBib* 52 (1994) 7-35; C. Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (Kampen 1994); B. Seidel, "Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im. 20 Jahrhundert", *ZAW* 106 (1994) 476-485; E. Otto "Kritik der Pentateuchkomposition", *TRu* 60 (1995) 163-191; L. Schmidt, "Zur Entstehung des Pentateuch", *VF* 40 (1995) 3-28. Chacune de ses études contient une abondante bibliographie.

(11) Cette présentation était habituelle jusqu'il a peu. Voir l'œuvre "classique" de J.A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia ⁴1987); tr. anglaise: *Intro-*

dialoguer diachronie et synchronie (17-18). Les autres introductions adoptent un plan qui est plus fidèle à l'ordre des livres du Pentateuque. Ainsi Whybray parle tour à tour de l'histoire primordiale (Gn 1–11), de l'histoire patriarcale (Gn 12–50), de Ex-Lv-Nb et enfin du Dt. Un dernier chapitre traite des lois. Le plan de Blenkinsopp est à peu près identique: Gn 1,1–11,26; Gn 11,27–50,26; de l'Égypte à Canaan; Sinaï, alliance et loi. Zenger est plus proche des anciennes introductions. Cependant, il commence par un chapitre sur la «forme actuelle» du Pentateuque (34-46) avant d'aborder la partie la plus longue qui étudie les diverses composantes du Pentateuque selon le modèle diachronique. Ici, Zenger est proche des anciennes introductions, tout comme Campbell-O'Brien, et le contenu est plus neuf que la forme. C'est ainsi que l'on trouve un chapitre sur le Deutéronome (Braulik; 76-88); les couches sacerdotales (Zenger; 89-108); les couches présacerdotales (Zenger; 108-123).

Cette attention nouvelle au texte final est due en grande partie à l'influence des études littéraires, canoniques et synchroniques (12). La part de Childs dans cette nouvelle mentalité n'est certainement pas négligeable, car c'est lui qui a rappelé l'importance d'une lecture de la forme «canonique» du texte (13).

Une seconde convergence est l'importance accrue des lois (14). Whybray et Blenkinsopp leur consacrent chacun un chapitre entier. Zenger écrit quelques pages assez denses sur le code de l'alliance (120-122) et sur la loi de sainteté (103-105); dans la même introduction, Braulik n'oublie pas, loin de là, le code deutéronomique dans sa présentation (77-79). De plus, Zenger choisit deux séries d'exemples pour illustrer sa théorie des origines du Pentateuque. La première série contient surtout des textes narratifs: les deux récits de création (Gn 1,1–2,4a); les trois versions de l'épouse-sœur (Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11) et le déluge (Gn 6–9) (48-52). Mais il consacre beaucoup d'espace à une autre série d'exemples, tous repris aux textes législatifs (52-60). C'est à partir des critères recueillis dans ces deux domaines qu'il propose une vue diachronique du Pentateuque (71). Campbell-

---

duction to the Old Testament (OTL; London – Philadelphia [2]1980) qui, après avoir parlé des problèmes critiques posés par la lecture du Pentateuque, présente tour à tour les "sources individuelles". Voir aussi W.H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament* (Berlin – New York 1979).

(12) Voir GARCÍA LÓPEZ, "Crítica literaria", 17-20; J.L. SKA, "La 'nouvelle critique' et l'exégèse anglo-saxonne", *RSR* 80 (1992) 29-53.

(13) Voir B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (OTL; London – Philadelphia 1974), sa première œuvre importante de ce point de vue. L'accueil fut assez réticent; voir J.A. WHARTON, "Splendid Failure or Flawed Success?", *Int* 29 (1975) 266-276; différents articles dans *JSOT* 16 (1980), avec réponse de Childs; voir aussi B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (OTL; London – Philadelphia 1979); voir la recension de cet ouvrage par H. SIMIAN-YOFRE dans *Bib* 62 (1981) 422-428; pour une présentation d'ensemble, voir W. GROß (Hrsg.), *Kanonischer Text -'ganzheitliche' Exegese*, *TTQ* 167 (1987) 241-300; P.R. NOBLE, *The Canonical Approach. A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series 16; Leiden 1995).

(14) Ce phénomène est neuf; voir GARCÍA LÓPEZ, "Crítica literaria", 21, qui constatait que les lois occupaient peu d'espace dans les discussions sur le Pentateuque.

O'Brien, par contre, passent les lois à peu près complètement sous silence pour s'attacher avant tout aux textes narratifs.

Si les introductions plus classiques n'oubliaient pas les codes législatifs [15], il n'empêche que cet intérêt particulier pour les lois dans les discussions à propos du Pentateuque est symptomatique. Il ne faut pas oublier que l'hypothèse documentaire s'est construite sur une comparaison des trois codes. C'est au moment où de Wette a mis en relation la loi du Deutéronome et la réforme de Josias (2 R 22–23) que la critique a trouvé son point d'Archimède. C'est à partir des lois que Wellhausen a élaboré un système qui allait devenir classique [16]. Le regain d'intérêt pour les lois s'est d'ailleurs matérialisé par une série de publications récentes sur le sujet [17].

Par ailleurs, la crise qui a éclaté au cours des années 70 dans le monde des recherches sur le Pentateuque a touché avant tout les parties narratives. Les lois sont restées en marge du champ de bataille. C'est surtout au Yahwiste que l'on s'est attaqué, et cette source contient très peu de lois, à part le décalogue cultuel d'Ex 34 que tout le monde ne lui attribue pas d'ailleurs [18]. Bien peu de synthèses récentes sur le Pentateuque comme tel prennent en considération les parties législatives et il s'agit d'une lacune importante. Il est d'ailleurs symptomatique que Whybray se sente obligé d'adopter une point de vue diachronique dans sa présentation des lois et du Deutéronome (135). Whybray aurait-il écrit la même intoduction s'il avait choisi comme point de départ les codes de lois?

Sur un troisième point, les options de ces introductions sont révélatrices des tendances actuelles. Il s'agit des anciennes sources yahwiste et élohiste. Même Campbell-O'Brien montrent beaucoup de réticence à parler d'une «source élohiste» (161-166) et Zenger préfère parler de passages interpolés à différentes époques (111-112) [19]. Quant au Yahwiste, Camp-

(15) Voir SOGGIN, "Israelite Law", *Introduction*, 147-160.

(16) C'est pourquoi les *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1878) sont plus importants que *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin 1866; ³1899).

(17) Pour un état de la recherche, voir E. OTTO, "Biblische Rechtsgeschichte. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung", *TRev* 91 (1995) 283-292; id., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2; Stuttgart 1994); id., "Gesetzesfortschreibung und Pentateuchredaktion", *ZAW* 107 (1995) 373-392; J. BLENKINSOPP, *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism* (Oxford Bible Series; Oxford ²1995). Parmi les ouvrages récents plus importants, signalons L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)* (BZAW 188; Berlin – New York 1990); Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105; Freiburg Schweiz – Göttingen 1991); F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München 1992); G. LASSERRE, *Synopse des lois du Pentateuque* (VTS 59; Leiden 1994).

(18) Voir, entre autres, F.V. WINNETT, "Re-examining the Foundations", *JBL* 84 (1965) 1-19; R. RENDTORFF, "Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik", *Congress Volume Edinburgh 1974* (VTS 28; Leiden 1975) 158-166; Ch. LEVIN, *Der Yahwist* (FRLANT 157; Göttingen 1993); et les ouvrages de Van Seters cités n. 2.

(19) Il aura fallu plus de cinquante ans pour que soient prises plus au sérieux les objections de P. VOLZ – R. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert* (BZAW 63; Gießen 1933). Voir, cependant, R. B. COOTE, *In Defense of Revolution. The Elohist History* (Minneapolis, MN 1991).

bell-O'Brien continuent à le défendre, mais les trois autres introductions modifient parfois profondément l'hypothèse documentaire sur ce point. Qu'on le veuille ou non, il faut constater que l'hypothèse d'un Yahwiste, théologien à la cour de Salomon, rencontre aujourd'hui de grosses objections (20). Celles-ci sont résumées par Blenkinsopp (124-125), Whybray (25-27) et Zenger (108-110): (1) Les textes attribués à J supposent une théologie complexe qui peut difficilement remonter aux débuts de la monarchie. Ils supposent au contraire la prédication prophétique et les premiers essais de la théologie deutéronomique. (2) J suppose aussi un « sens de l'histoire » et des techniques de composition littéraire qui n'ont pu apparaître à une époque ancienne, mais plutôt à une époque proche des premiers « prophètes écrivains » et des œuvres du même type dans le Proche-Orient ancien. (3) Une œuvre aussi importante aurait dû laisser davantage de traces dans les écrits des premiers prophètes (Amos, Osée, Isaïe) ou dans le « code de l'alliance ». (4) Certains textes fondamentaux du J traditionnel, comme Gn 12,1-4a ou l'histoire des origines (Gn 2,4b–8,22) s'avèrent être des textes récents pour beaucoup de chercheurs. (5) Il y a plus de différences que de similitudes entre J et l'histoire de David. La théologie n'est pas la même et il est difficile d'expliquer pourquoi les récits de 1-2 S ne font pas plus clairement allusion aux textes J qui devraient servir de base à leur argumentation (21).

Comme nous venons de le dire, il vaut la peine de noter que deux de ces introductions tendent à donner à l'histoire des origines (Gn 1–11) une place particulière (22). Pour Blenkinsopp (64-66; 69-70; 77-78) et Zenger (114-115), ces récits sont d'origine récente. En effet, leurs liens avec le reste du Pentateuque sont à peu près inexistants. Seul Gn 12,1-4a fait le pont, mais ce texte est lui aussi jugé tardif. La théologie de ces récits s'écarte de celle des récits patriarcaux: les patriarches sont des nomades, les premiers habitants de la terre sont attachés au sol; l'image de Dieu, dans toute sa complexité, porte la marque d'une époque tardive; le langage de Gn 2–3 a une coloration sapientielle qui se retrouve dans des textes exiliques ou post-exiliques (23).

(20) Sur le Yahwiste salomonien, voir, par exemple, W. H. SCHMIDT, "Ein Theologe in salomonischer Zeit? Ein Plädoyer für den Jahwisten", *BZ NF* 25 (1981) 82-102; id., "Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch", *Congress Volume Leuven 1989* (ed. J. A. EMERTON) (VTS 43; Leiden 1991) 22-45; K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (BZAW 186; Berlin – New York 1990); S. BOORER, *The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205; Berlin – New York 1992) (ouvrage cité plusieurs fois par Campbell – O'Brien); cf. CORTESE, "Pentateuco", 81-87.

(21) Sur le Yahwiste, voir aussi LEVIN, *Der Jahwist*, qui adopte une date tardive (6ème siècle).

(22) Voir l'article fondamental de F. CRÜSEMANN, "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den »Jahwisten«", *Die Botschaft und die Boten* (FS. H.W. Wolff; [Hrsg. J. JEREMIAS – L. PERLITT] Neukirchen-Vluyn 1981) 11-29.

(23) BLENKINSOPP, *Pentateuch*, 65, à la suite de L. ALONSO SCHÖKEL, "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3", *Bib* 43 (1962) 295-316.

Enfin, comme dernière convergence importante, il faut noter que deux auteurs accordent la même importance à l'autorisation impériale perse: Blenkinsopp (239-242) et Zenger (39-42). Si le temple et les murs de Jérusalem ont pu être reconstruits, il s'ensuit que la Judée a dû jouir d'une certaine reconnaissance de la part des autorités perses. D'autre part, la rédaction du Pentateuque doit précéder le schisme samaritain (vers 330 av. J.-C.) et la traduction de la LXX. On ne décèle pas d'influence hellénistique dans le Pentateuque. Les livres d'Esd-Ne supposent l'existence d'une loi de Moïse qui soit déjà normative. C'est pourquoi ces auteurs pensent que le Pentateuque a dû voir le jour sous une forme définitive ou presque vers 400 av. J.-C. pour devenir la «loi officielle» de la communauté judéenne, avec l'approbation des autorités perses. Esd 7,12-26 explique ce processus en détail (Zenger; 41). Par ce décret, le roi de Perse permet à Esdras de faire entrer en vigueur une loi connue qui est à la fois la «loi du Dieu d'Esdras» et la «loi du roi de Perse». Cette loi vaut pour tous les membres du peuple d'Israël et il s'agirait donc du Pentateuque actuel ou sous une forme très semblable. Certes, cette idée n'est pas acceptée par tout le monde et elle se heurte à quelques objections(24). S'agit-il du Pentateuque ou seulement d'une partie, par exemple d'une partie législative? La «loi» est-elle devenue une «autorisation impériale», c'est-à-dire un document officiel de l'empire perse avec valeur particulière pour le peuple d'Israël ou la province de Judée? Ou bien les autorités perses ont-elles seulement donné une approbation officielle à l'érection d'une province sans pour autant faire du Pentateuque la «constitution» de cette province? Existe-t-il de vrais parallèles à cette procédure? Malgré tout, il est difficile de penser que la politique perse n'ait pas passivement favorisé la composition du Pentateuque actuel.

Les convergences entre ces introductions ne sont peut-être pas nombreuses, mais elles sont significatives. Il reste cependant plusieurs points d'interrogations. Les paragraphes suivant vont en énumérer quelques-uns.

3. *Un seul auteur?*

Pour pouvoir maintenir que le Pentateuque, au moins dans ses parties narratives, est une œuvre postexilique cohérente, Whybray doit prendre ses distances vis-à-vis de l'exégèse historico-critique. D'autre part, il énonce quelques-uns des présupposés méthodologiques fondamentaux sur lesquels il appuie ses propres thèses. (1) En s'inspirant de Alter et d'autres adeptes de la «Nouvelle Critique», Whybray estime que les doublets ne prouvent pas l'existence de «sources» ou «documents» plus anciens qui auraient été intégrés dans la composition finale du Pentateuque. Il s'agit

(24) P. FREI, "Die Persische Reichsautorisation. Ein Überblick", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* (*ZABR*) 1 (1995) 1-35; U. RÜTERSWÖRDEN, "Die Persische Reichsautorisation der Tora: fact or fiction?", *ZABR* 1 (1995) 47-61; J. WIESEHÖFER, "'Reichsgesetz' oder 'Einzelfallgerechtigkeit'? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achaimenidischen 'Reichsautorisation'", *ZABR* 1 (1995) 36-46. OTTO, "Kritik der Pentateuchkomposition", 168-169, est assez réticent.

plutôt d'artifices littéraires qui ont pour but de souligner certains événements ou de structurer une œuvre de façon artistique (23). Certes, les auteurs du Pentateuque ont repris et retravaillé des sources plus anciennes, mais celles-ci ont été réélaborées ou transformées lorsqu'elles furent compilées pour faire partie du Pentateuque de telle sorte qu'il n'est plus possible de les distinguer avec certitude (135)([25]). (2) Les contradictions que l'on découvre dans les textes ne peuvent pas non plus permettre de reconstruire des « documents » antérieurs. En général, les « documents » comme tels sont exempts de contradictions. Ce sont les rédacteurs qui les ont laissées, parce qu'ils devaient respecter les sources à leur disposition. Mais les auteurs des documents comme les rédacteurs appartiennent à une même culture. Pourquoi les contradictions ont-elles moins d'importance pour les uns que pour les autres? Pourquoi les rédacteurs ne les auraient-ils pas supprimées si les auteurs les ont évitées avec soin? (3) Il est impossible que les traditions aient été transmises fidèlement pendant des siècles. Les travaux récents sur la tradition orale ont démontré que celle-ci est loin d'être « fidèle ». Chaque fois qu'un récit est raconté ou un poème récité, la forme et le contenu peuvent varier considérablement (19). (4) Les écrits préexiliques, entre autres les prophètes, ne citent à peu près jamais les grands événements qui forment l'essentiel du Pentateuque. Cet argument, souvent répété par Van Seters et d'autres, est repris par Whybray pour affirmer que le Pentateuque comme tel doit être une œuvre postexilique (49-50). (5) Est-il possible qu'Israël ait pu concevoir et composer une œuvre historique complexe, alors que d'autres cultures plus avancées, comme l'Égypte et la Mésopotamie en ont été incapables? Il est plus probable qu'une telle œuvre qui couvre une longue période de temps et suppose une profonde réflexion sur « le sens de l'histoire » ait vu le jour au moment où le même phénomène se manifestait en Grèce, avec Hérodote par exemple, comme le pense Van Seters (26).

Il n'est pas possible de répondre en détail à toutes les questions que posent ces présupposés. Quelques remarques générales suffiront. Certes, beaucoup admettront sans difficulté que le Pentateuque actuel ait vu le jour après l'exil. Même Whybray admet que l'auteur du Pentateuque a utilisé des matériaux antérieurs. Le point délicat de son hypothèse touche la possibilité de retrouver ces matériaux dans l'œuvre finale. Or, à notre avis, les rédacteurs ont laissé des traces visibles de leur travail. En d'autres termes, il ont voulu que leurs ajouts soient compris comme ajouts et non comme partie d'une œuvre originale([26]). Ainsi, le triple *wayyōʾmer lāh malʾak yhwh* de Gen 16,9.10.11 est certainement le signe d'une ou plusieurs interventions rédactionnelles. L'oracle primitif se trouve aux vv. 11-12. Un ou plusieurs rédacteurs ont mis dans la bouche de l'ange de YHWH d'autres paroles, mais ils ne les ont pas simplement ajoutées à l'oracle. Ils ont chaque fois utilisé la même formule d'introduction pour signaler leurs interventions. Le v. 9 a

([25]) Whybray résume les vues qu'il avait développées dans *The Making*, 17-131.

([26]) Sur ce point, voir entre autres les travaux de M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 23-88; M. V. FOX, *The Redactions of the Books of Esther* (SBLMS 40; Atlanta 1991); D. I. BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE* (TSAJ 30; Tübingen 1992).

pour but de réconcilier Gen 16,1-14* avec Gen 16,15-16*, qui raconte la naissance d'Ismaël chez Abraham, mais non le retour de Hagar, ni la réconciliation avec Sara. Il fallait aussi réconcilier Gen 16 avec Gen 21, l'autre version de l'expulsion de Hagar. Ce rédacteur a donc en vue un ensemble de récits, ce qui n'est pas le cas de l'auteur de Gn 16,1-14* pour qui Hagar avait été expulsée définitivement avant la naissance d'Ismaël. Gen 22,15-18 offre un autre exemple de technique rédactionnelle. Ici le rédacteur dit explicitement que l'ange de YHWH appelle Abraham «pour la seconde fois»: *wayyiqrā' mal'ak yhwh 'el-'abrāhām šēnît min-haššāmāyim* (22,15). Il veut donc distinguer ce second discours du premier qui se trouve aux vv. 11-12. Le rédacteur de Ex 3,15 ne procède pas autrement lorsqu'il dit: *wayyō'mer 'ôd 'ĕlōhîm 'el-mōšeh*. Le *'ôd*, «encore», est un signal très clair de son intervention. Il existe d'autres techniques bien connues, comme la «reprise» (*Wiederaufnahme*)([27]). Ex 19,8b.9b en offre un bel exemple. Un rédacteur a ajouté à l'oracle d'Ex 19,3b-8 une phrase sur le rôle de Moïse: «Et YHWH dit à Moïse: Voici que moi-même je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée pour que le peuple entende lorsque je parlerai avec toi et qu'il croie aussi en toi pour toujours». Ce bref discours est précédé par la phrase *wayyāšeb mōšeh 'et-dibrê hā'ām 'el-yhwh* (19,8b) et suivie d'une autre très semblale: *wayyāggēd mōšeh 'et-dibrê hā'ām 'el-yhwh* (19,9b)([28]). Cette dernière phrase ne se comprend bien dans le contexte que comme «reprise» du v. 19,8b, puisque le peuple parle au v. 8a et qu'au v. 9a, YHWH parle à Moïse. Au v. 9b, Moïse n'a donc aucune réponse du peuple à transmettre à YHWH. Le verbe *ndg* (*hif.*) apparaît dans l'introduction de toute la section (19,3b) et ceci explique peut-être son emploi en 19,9b au lieu du verbe *šwb* (*hif.*).

Il existe d'autres problèmes que la théorie d'un «auteur» unique résout difficilement. Les introductions et manuels classiques fourmillent d'exemples. Un seul suffira. Gn 37,38 dit que les Madianites ont vendu Joseph à Potiphar, un des officiers de Pharaon. Gn 39,1, une «reprise» classique, dit au contraire que ce sont les Ismaélites qui ont vendu Joseph au même Potiphar. Certes, il est possible de minimiser cette «contradiction» en disant que pour l'«auteur» du Pentateuque, les Madianites et les Ismaélites ne forment qu'un seul peuple et qu'il s'agit donc de synonymes. On peut même citer à l'appui Jg 8,24 qui identifie les Madianites avec les Ismaélites. Mais le problème est plus compliqué, parce que Gn 37,28 suggère, au moins selon le texte actuel, que les Madianites ont vendu Joseph aux Ismaélites. Peut-on imaginer qu'un auteur, ancien ou moderne, ait laissé subsister de telles incohérences dans son texte? N'est-il pas plus simple de penser que le texte actuel juxtapose sans les harmoniser des versions différentes([29])? C'est à ce genre de difficultés que le lecteur du Pentateuque est constamment

([27]) C. KUHL, "Die 'Wiederaufnahme' - ein literarkritisches Prinzip?", *ZAW* 64 (1952) 1-11; M. ANBAR, "La 'reprise'", *VT* 38 (1988) 385-398.

([28]) Ex 19,9 est un ajout rédactionnel pour la plupart des exégètes; BLUM, *Studien*, 47, semble faire exception, mais il analyse l'unité de la "composition" plutôt que les divers éléments de cette composition. Voir B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï: Ex 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30; Paris 1991) 52-53.

([29]) Voir l'argumentation de CAMPBELL – O'BRIEN, *Sources*, 227.

confronté, et c'est sur cet obstacle que bute la théorie d'un seul «auteur». Dire que cet auteur, à l'instar de l'historien deutéronomiste, s'est servi de «sources» ou des «traditions» plus anciennes pour composer son œuvre ne fait que repouser la question un peu plus loin (25-26; 137-138). Le lecteur critique a en effet le droit de se demander (1) pourquoi et sur quelle base affirme-t-on l'existence de ces «sources» et «traditions»; (2) comment l'«auteur unique» les a-t-il intégrées à son œuvre; (3) s'il n'est pas possible de les identifier plus clairement.

Le problème le plus délicat posé par la théorie de Whybray est sans doute l'idée d'«auteur». Il ne s'explique guère sur ce terme. Or, d'une part, les écrits du Pentateuque ne sont pas attribués à des auteurs, comme par exemple dans les «titres» des livres prophétiques, des psaumes ou de certains livres sapientiaux. Certes, la Bible elle-même parle de la «loi de Moïse», mais ce titre ne désigne pas nécessairement tout le Pentateuque, et cette expression ne se trouve en tête d'aucun livre. Dans le Pentateuque, les auteurs des textes narratifs et législatifs sont restés anonymes. Pourquoi? Sans doute parce que, au contraire des prophètes, les auteurs du Pentateuque représentent la tradition, ils ne l'inventent pas. Leur personnalité s'efface derrière ce qu'ils incarnent, c'est-à-dire les récits traditionnels, les lois et les coutumes qui ont façonné l'identité d'un peuple (30). C'est pourquoi, la notion même d'«auteur» conduit à la recherche des «sources» dont il est le gardien fidèle et l'interprète original. Whybray lui-même admet la nécessité d'une recherche diachronique en ce qui concerne les lois et le Deutéronome (135) (31).

Par ailleurs, il existe au moins une œuvre semblable au Pentateuque, une œuvre qui provient de la même époque et du même milieu, et qui a connu une longue évolution. Il s'agit de l'épopée de Gilgamesh. Au point de départ, il n'existait que des récits isolés. Une première composition a été suivie de bien d'autres. Le récit du déluge est l'un des trois principaux ajouts intégrés au cours de cette phase. Enfin, le texte a reçu une forme définitive, équivalent à un *textus receptus*, et les variantes sont uniquement d'ordre textuel. Ceci a été bien mis en relief par Tigay et pourrait se révéler utile à la discussion sur la genèse du Pentateuque (32). Les textes anciens ont une préhistoire et il est possible de la reconstruire au moins en partie avec un minimum d'objectivité. En ce qui concerne les lois, E. Otto travaille dans le même sens et les résultats obtenus sont loin d'être négligeables (33).

(30) Voir R. SCHOLES – R. KELLOGG, *The Nature of Narrative* (London 1966) 17-56. L'anonymat est surtout le propre de la tradition orale: "Probably because they are manifestations of a tradition rather than the inventions of an individual brain, most of the orally composed narrative poems that have been preserved in written texts have not, even traditionnally, been associated with names of individual poets" (22). Le poète s'identifie avec la tradition: "Without songs the tradition would die; without the tradition there would be no songs" (24).

(31) Cf. les réflexions de L. SCHMIDT, rec. de Whybray, *TLZ* 121 (1996) 352.

(32) J.H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia, PA 1982); id. (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia, PA 1985).

(33) Voir les études citées n. 17.

Cependant, il faut reconnaître aux propositions de Whybray quelques-uns de ses mérites. Aujourd'hui, les exégètes ont pris de plus en plus conscience que le Pentateuque actuel est une œuvre postexilique; c'est dans ce contexte et pour ce contexte qu'il a reçu sa forme finale. Il est aussi devenu plus habituel d'étudier l'architecture de l'ensemble. « Le tout est plus que la somme des parties », répète-t-on à l'envi, et ce que la Bible nous propose n'est pas une œuvre où Yahwiste, Élohiste, récit sacerdotal sont présentés côte à côte, comme dans l'introduction de Campbell-O'Brien, mais sont amalgamés dans un ensemble qui doit avoir lui aussi un sens (34). Toutes les sources sont des hypothèses, utiles ou même nécessaires, mais elles restent toujours des hypothèses. Avec un pragmatisme bien anglo-saxon, Whybray nous ramène aux faits: « But it is important to realize that in such matter as this we are dealing entirely with hypotheses and not with facts. Proof, either in the mathematical or in the logical meaning of that word, will never be attainable. The only *fact* available to us is the text of the Pentateuch itself in all its complexity » (26-27). Il est difficile de ne pas donner raison à Whybray, même si on pourrait ajouter qu'une argumentation littéraire a une force propre, différente de celle des mathématiques ou de la logique. Il y beaucoup d'hypothèses, mais certaines sont meilleures que d'autres (1) parce qu'elles tiennent davantage compte des faits (ou qu'elles tiennent compte de davantage de faits) et (2) parce qu'elles expliquent plus simplement le plus grand nombre de données et offrent ainsi une solution plus satisfaisante aux problèmes posés par les textes.

4. *Le Pentateuque et le Deutéronomiste*

C'est surtout Blenkinsopp qui défend l'idée d'une composition du Pentateuque semblable à celle de l'histoire deutéronomiste. Whybray lui aussi s'est laissé séduire par cette idée pour voir dans le Pentateuque actuel la « préface » de l'histoire deutéronomiste (138) (35).

Que faut-il en penser? Certains résistent à l'idée d'un pan-deutéronomisme (36). La discussion porte le plus souvent sur le vocabulaire. Est-il possible de retrouver les traces de la phraséologie et du style deutéronomi-

(34) Voir, par exemple, le chapitre final de BLUM, *Studien*, 361-382 ("Ausblick: Auf dem Weg zur kanonischen »Endgestalt«"). En fait, Blum affirme qu'il n'existe pas de "forme finale"; voir son article "Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?", *Congress Volume Leuven 1989*, 46-57.

(35) Il s'inspire surtout de Rendtorff, Mayes et Van Seters; voir R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlin – New York 1977) 168-170; M. ROSE, *Deuteronomist und Yahwist. Untersuchungen zur Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67; Zürich 1981); A.D.H. MAYES, *The Story of Israel between Settlement and Exile: A Redactional Study of the Deuteronomistic History* (London 1983) 139-149; J. VAN SETERS, "The So-Called Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch", *Congress Volume Leuven 1989*, 58-77.

(36) Voir N. LOHFINK, "Deutéronome et Pentateuque. État de la recherche", *Pentateuque* (voir n. 10) 35-64 = "Deuteronomium und Pentateuch", *Studien zur Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* III (SBAAT 20; Stuttgart 1995) 13-38; CORTESE, "Pentateuco", 73-75.

que ou deutéronomiste dans le Tétrateuque (Gn-Nb) (37)? Cependant, il est un champ qui n'est guère exploré et qui paraît tout aussi fondamental que celui du vocabulaire. Il s'agit des techniques rédactionnelles. Si on veut retrouver dans le Tétrateuque une œuvre semblable à l'histoire deutéronomiste, il faudrait pouvoir identifier dans ces livres une composition qui ait utilisé des techniques rédactionnelles analogues à celles de l'histoire deutéronomiste. Or, ces techniques sont assez connues. (1) Les rédacteurs deutéronomistes ont introduit à des endroits stratégiques des «discours» qui reflètent leurs idées et qui sont prononcés par des personnages importants. (2) Ils ont encadré des épisodes ou des séries d'épisodes par des introductions ou des conclusions qui contiennent des réflexions d'ordre théologique. C'est le cas surtout dans le livre des Juges comme dans les livres des Rois. (3) Plus rarement, les rédacteurs interviennent directement dans le récit pour insérer un commentaire, par exemple en 2 R 17. (4) Parfois, ils ont réécrit un texte plus ancien pour l'adapter à une situation nouvelle, comme en Dt 1–3 (38).

L'écrit sacerdotal utilise des méthodes très semblables. Comme le deutéronomiste, il a une prédilection pour les discours, par exemple Gn 17; 35,9-15; Ex 6,2-8; 24,15b–31,18*; Nb 14,26-35*; les trois discours d'Ex 14,1-4a.15-18.25. P structure son récit par des formules d'encadrement, comme les formules de *tōlᵉdōt* dans la Genèse; les formules qui scandent la marche d'Israël dans le désert en Ex-Nb (39); les listes et généalogies en général; la formule d'exécution, surtout dans le récit des plaies (Ex 7–11*) (40).

Le Chroniste confirme que ces méthodes étaient populaires après l'exil. Ses généalogies et ses «sermons» sont bien connus (41). Il a également dans certains cas résumé, dans d'autres modifié ou adapté ses sources. Certes, la

(37) Voir déjà J. W. Colenso, *The Pentateuch and the Book of Joshua* (London 1865), cité par García López, "Crítica literaria", 22-23; cf. C. Brekelmans, "Éléments deutéronomiques dans le Pentateuque", *Recherches Bibliques* 8 (Bruges – Paris 1967) 77-91; id., "Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Genesis bis Numeri. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums", *Volume du Congrès. Genève 1965* (VTS 15; Leiden 1966) 90-96; N. Lohfink, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?", *Jeremia und die »deuteronomistiche Bewegung«* (Hrsg. W. Groß) (BBB 98; Weinheim 1995) 313-382 = *Studien III*, 65-142.

(38) Voir L. Perlitt, "Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden", *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Hrsg. N. Lohfink) (BETL 68; Leuven 1985) 149-163; voir aussi N. Lohfink, "Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtet an Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18", *Das Deuteronomium und seine Querverbindungen* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62; Helsinki 1996) 127-171.

(39) Pour un tableau synoptique, voir N. Lohfink, "Die Priesterschrift und die Geschichte", *Congress Volume Göttingen 1977* (VTS 29; Leiden 1978) 189-225, spéc. 205-206 = *Studien zum Pentateuch* (SBAAT 4; Stuttgart 1988) 230-231.

(40) Sur ces techniques, voir S. E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer* (AnBib 50; Rome 1971).

(41) Voir par exemple, le sermon d'Abiyya (2 Ch 14,4-12), celui d'Azaryahu (15,1-7), d'Obed (28,9-11); la prière de Josaphat (20,3-13); cf. R. Mason, *Preaching the tradition. Homily and hermeutics after the exile. Based on the "addresses" in Chronicles, the "speeches" in the Books of Ezra and Nehemiah and the postexilic prophetic books* (Cambridge 1990).

situation est différente parce qu'il est possible de comparer l'œuvre du Chroniste avec l'une de ses sources bibliques, 1-2 S et 1-2 R ([42]).

Qu'en est-il de Gn-Nb? La chose est bien plus délicate parce que les points de comparaison sont moins nombreux. Il existe quelques «discours divins» importants, comme Gn 12,1-3; 13,14-17; 26,2-5; 28,13-15; 46,2-4; Ex 19,3-8.9; des récits-programmes, comme Gn 15 ou Ex 3–4; les deux grandes intercessions de Moïse en Ex 32,11-13 et Nb 14,13-19, et bien d'autres textes plus brefs. Ces passages sont souvent attribués à une main deutéronomiste et mériteraient un examen approfondi ([43]). Mais il faut avouer qu'il y a une certaine marge entre ces textes et le «système» littéraire et théologique de l'histoire deutéronomiste. En fait, c'est le récit sacerdotal qui a fourni pour la majeure part le «canevas» du récit final ([44]). Ceci pose pas mal de problèmes. Existait-il une véritable composition non sacerdotale du Pentateuque comme le suggère par exemple Blenkinsopp? Après avoir retranché le récit sacerdotal, quelle charpente soutient l'ensemble? Existe-t-il seulement quelques «blocs» particuliers, comme le cycle d'Abraham, le cycle de Jacob, l'histoire de Joseph, un récit de l'exode (Blenkinsopp; 124-125 et *passim*)? Par exemple, Zenger, à la suite de I. Fischer et d'autres, souligne les liens entre Gn 12,1-3 et 22,1-2. Ces deux textes encadrent le cycle d'Abraham (113-114) ([45]). Mais qu'en est-il du cycle de Jacob et des autres ensembles du Pentateuque? À quels signes reconnaît-on ce travail de composition? La nature des textes obligeait-elle à un travail plus pontuel et diversifié?

Il ne s'agit pas de remettre en cause tous les travaux récents sur le sujet, mais de suggérer qu'une comparaison entre les techniques rédactionnelles de l'écrivain sacerdotal, du deutéronomiste ou du Chroniste et celles des écrits non sacerdotaux du Pentateuque pourrait faire avancer la discussion. Il faudrait aussi se demander s'il n'y a pas une rédaction postdeutéronomiste et postsacerdotale du Pentateuque ([46]). Il est certain, de toute façon, que la composition non sacerdotale du Pentateuque utilise une méthode différente de celle de l'historien deutéronomiste et qu'il faut pouvoir expliquer cette différence.

([42]) Voir par exemple les travaux de Th. WILLI, *Die Chronik als Auslegung* (FRLANT 106; Göttingen 1972); G. STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen* (BBB 93; Weinheim 1995).

([43]) Voir RENDTORFF, *Problem*, 29-79; BLUM, *Komposition*, 362-419; id., *Studien*, 101-218; pour les intercessions de Moïse, voir E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israel. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CBOT 27; Lund 1988); pour une critique de ces positions, voir BERGE, *Die Zeit des Jahwisten*; BOORER, *The Promise of the Land*; cf. CORTESE, "Pentateuco", 81-87.

([44]) Le fait est connu depuis longtemps; voir WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 336: "Es ist als ob P der rote Faden sei, an dem die Perlen von JE aufgereiht werden"; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 11; cf. BLUM, *Studien*, 355-360.

([45]) Voir, entre autres, I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (BZAW 222; Berlin – New York 1994) 358-359; 365; cf. Y. MAZOR, "Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition", *Bib* 67 (1986) 81-88, spéc. 82-83.

([46]) Voir les suggestions en faveur d'une telle rédaction par OTTO, "Kritik der Pentateuchkomposition", 170-181; c'est à une telle rédaction qu'il faut très probablement attribuer un texte comme Ex 19,3-8; voir J.L. SKA, "Ex 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique", *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126; Leuven 1996) 289-317.

5. *Le récit du déluge*

Campbell-O'Brien (211-223) et Zenger (51) utilisent Gn 6–9 comme exemple de texte composite qui a combiné deux versions du même événement en un seul récit. Les exemples de ce type sont rares. À côté de Gn 6–9, on peut citer Gn 37; Ex 14 et Nb 13–14. Campbell-O'Brien analysent trois de ces textes.

En ce qui concerne le récit du déluge, l'hypothèse de la combinaison de deux sources, l'une yahwiste et l'autre sacerdotale, prête le flanc à la critique. Blenkinsopp propose quant à lui de voir dans le texte «yahwiste» une série d'ajouts rédactionnels tardifs (77-78)(47). Nous résumons ici en quelques mots les conclusions d'une étude publiée récemment et qui corrobore les vues de Blenkinsopp(48). (1) Le récit traditionnellement attribué au Yahwiste n'est pas complet et la liste des éléments parallèles peut être trompeuse. En effet, il lui manque un récit de la construction de l'arche et celui de la sortie de l'arche. Pourquoi ces deux éléments sont-ils absents alors que d'autres, parfois mineurs, sont présents dans les deux versions? (2) La version yahwiste traditionnelle comporte un bon nombre d'éléments qui sont jugés rédactionnels parce que le vocabulaire est proche de celui de l'écrivain sacerdotal(49). Si on admet l'hypothèse d'une série d'ajouts postsacerdotaux, on fait l'économie de ces ajouts rédactionnels. *Frustra fit plura quod fieri potest pauciora* (Occam). (3) Le vocabulaire de l'ordre divin de Gn 7,1-4 et du sacrifice de 8,20-21 n'est pas typique du Yahwiste traditionnel. En Gn 2,19-20 et 4,3-5, textes attribués au Yahwiste, on trouve un autre vocabulaire à propos des animaux et des sacrifices. La distinction entre animaux purs et impurs (Gn 7,1-4) se retrouve dans des textes tardifs comme Dt 14 et Lv 11. L'expression «sacrifice d'agréable odeur» est une formule typique des écrits sacerdotaux, spécialement du Lv. (4) Gn 7,7-9.13-16 ne contient pas un double récit de l'entrée dans l'arche. En réalité, le texte est entièrement sacerdotal. La répétition au sein d'un récit, à un moment clé, est en effet un trait caractéristique du style sacerdotal, comme le montre une comparaison avec Gn 17,23-27. Les points de contact sont nombreux: le fait est raconté une première fois (entrée dans l'arche: 7,6-9; circoncision: 17,23); ce premier segment narratif est suivi d'une formule d'exécution (7,9; 17,23); date de l'événement (7,6.11; 17,24.25); présence de la formule *b*e*ʿeṣem hayyôm hazzeh* – «en ce jour-même» (7,13a; 17,23b-26a); seconde description de l'événement qui débute par un *qatal* au lieu d'un *wayyiqtol* (7,13-15a; 17,26-27). Un examen attentif montre que d'autres doublets ne doivent l'existence qu'à la nécessité de trouver deux récits parallèles et com-

(47) Voir déjà B.D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien.* I: *Die Komposition der Genesis* (Gießen 1908) 81-82; voir aussi G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, TX 1987) 167-169; cf. Blum, *Studien*, 282, n. 206, qui envisage aussi l'idée d'une "nicht-priesterliche Bearbeitung der priesterlichen Episode".

(48) J.L. Ska, "El relato del diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores", *EstBib* 52 (1994) 37-62.

(49) Voir, entre autres, P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin – New York 1977) 146, qui voit des ajouts rédactionnels en 6,7; 7,3.8; 8,20 (la liste des animaux); 7,9 (la formule d'exécution); 8,7 (l'envoi du corbeau); 8,22 (le couplet sur les saisons).

plets du déluge. (5). La technique rédactionnelle est simple: un second discours divin corrige le premier, car seul YHWH peut changer un ordre donné par Dieu. D'autres techniques comme la reprise (6,22; 7,5); l'emploi d'un *wayhî* (7,10.12; 8,6), permettent de reconnaître la main du rédacteur. (6) Le but de ces ajouts rédactionnels tardifs est de faire remonter l'institution du culte jusqu'au déluge. C'est après avoir agréé le sacrifice de Noé que YHWH décide de ne plus jamais détruire l'univers (8,22); la leçon pour l'Israël postexilique est simple: des sacrifices rituels dépend en grande partie l'ordre cosmique et la survie du peuple après l'exil, une expérience qui évoque le déluge (cf. So 1,2-3; Is 54,9).

6. *Gn 37 et l'histoire de Joseph*

Depuis le début, l'histoire de Joseph a créé des problèmes à l'hypothèse documentaire. Déjà Wellhausen le reconnaissait ([50]). Récemment, plusieurs études ont souligné l'unité fondamentale de ce récit ([51]). Selon ces auteurs, il ne serait donc pas possible d'y retrouver les sources habituelles, c'est-à-dire le Yawhiste et l'Élohiste, puisque le récit sacerdotal est très fragmentaire en Gn 37–50 ([52]). Campbell et O'Brien ont donc choisi avec beaucoup d'à propos Gn 37 comme l'un des exemples de « textes composites » pour étayer leur thèse. Comme ailleurs, ils se basent sur la proposition de Noth et répartissent le texte en trois sources principales: J, E et quelques fragments sacerdotaux ([53]). Le texte yahwiste est le plus important: 37,3a.4.5a.6-21.25-27.28b. L'Élohiste est fragmentaire: 37,3b.22-24.28a.29-36. Le sacerdotal n'est présent que dans les premiers versets (37,1-2*). Enfin, on décèle deux ajouts rédactionnels en 37,2: *wᵉhûʾ naʿar ʾet-bᵉnê bilhâ wᵉʾet-bᵉnê zilpâ nᵉšê ʾābîw* – « et il [Joseph] servait les fils de Bilha et de Zilpa, les femmes de son pères »; et 37,4b: *wayyôsīpû ʿôd śᵉnōʾ ʾōtô* – « et ils [les frères de Joseph] le [Joseph] haïrent encore plus ».

Ce découpage est très raisonnable ([54]). Par exemple, les deux auteurs considèrent que 37,12-14, l'envoi de Joseph vers ses frères, forme une unité,

([50]) WELLHAUSEN, *Composition*, 52.

([51]) Voir, entre autres, R. E. LONGACRE, *Joseph. A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48* (Winona Lake, IN 1989); W. L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family. A Literary Study* (Studies on Personalities of the Old Testament; Columbia, SC 1988); C. PAAP, *Die Josephsgeschichte Genesis 37-50. Bestimmungen ihrer literarischen Gattung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (EH XXIII, 534; Frankfurt 1994). Voir aussi les travaux de A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series; Sheffield 1983) 114-121; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981); M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington, IN 1985).

([52]) En général, on attribue à P Gen 37,1-2; 41,46a; 46,6-7; 47,27b; 48,3-6; 49,1a.29-33; 50,12-13. Voir CAMPBELL – O'BRIEN, *Sources*, 34-35.

([53]) CAMPBELL – O'BRIEN, *Sources*, 223-237.

([54]) Voir l'essai de N. KEBEKUS, *Die Josefserzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 37-50* (Münster – New York 1990) qui distingue une *Ruben-Grundschicht*, une *Ruben-Erweiterung* et une *Juda-Schicht*. Voir aussi L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin – New York 1986); H. SCHWEIZER (Hrsg.), *Computerunterstützte Textinterpretation. Die Josefsgeschichte beschrieben und interpretiert im Dreischritt: Syntax - Semantik - Pragmatik* (I-II-III) (THLI 7; Tübingen – Basel 1995).

alors que d'autres, à partir de Wellhausen, y voient la présence d'un doublet pour deux raisons principales. (1) Jacob/Israël donne en fait deux fois le même ordre à Joseph (vv. 13a et 14a). (2) La réponse de Joseph au v. 13b: *wayyō'mer lô hinnēnî* – «et il lui dit: me voici!», ne peut être l'acceptation d'un ordre, mais plutôt la réponse à un appel([55]). Il faudrait attribuer au Yahwiste, pour qui le père de Joseph est Israël, les vv. 12.13a.14b. Ces versets sont unis par le même vocabulaire: les verbes *r'h* et *šlḥ* et le mot *š^ekem.* À l'Élohiste reviennent les versets 13b.14a où l'on trouve un vocabulaire différent (*šālôm, dābār*).

Cependant, cette argumentation est fragile. (1) Les vv. 13a et 14a ne sont pas exactement identiques. La première fois, Israël propose d'envoyer Joseph vers ses frères qui paissent les troupeaux près de Sichem (13a). La seconde, il lui précise le sens de sa mission: il devra s'enquérir de la santé des frères et des troupeaux (14b)([56]). (2) La réponse de Joseph à la première proposition de son père, *hinnēnî*, «me voici», n'est pas ncéssairement la réponse à un appel, mais peut aussi exprimer la disponibilité de quelqu'un qui accepte un ordre et cela dans au moins deux cas. Le premier se trouve dans l'histoire de David et Saul (1 S 22). Saul apprend de Doëg l'Édomite qu'Ahimélek, le prêtre de Nov, a aidé David et ses compagnons. Le roi alors convoque Ahimélek et les prêtres de Nov pour les accuser de trahison. Le procès commence formellement par ce court dialogue: *wayyō'mer šā'ûl š^ema'-nā' ben-'ăḥîṭûb wayyō'mer hin^enî 'ădōnî* – «Saül dit: Écoute bien, fils d'Ahitub! Et il répondit: me voici, sire» (1 S 22,12). Vient ensuite l'accusation formelle de trahison. Ce premier dialogue ouvre de façon formelle le procès([57]). Saül n'appelle pas Ahimélek, il lui demande d'écouter l'accusation qu'il va porter contre lui. La réponse d'Ahimélek, *hin^enî*, ne signifie donc pas comme dans bien d'autres cas: «me voici», mais: «je suis prêt à écouter».

La vocation d'Isaïe offre un second exemple de cet emploi de *hinnēnî*: *wā'ešma' 'et-qôl 'ădōnāy 'ōmēr 'et-mî 'ešlaḥ ûmî yēlek-lānû wā'ōmar hin^enî š^elāḥēnî* – «Et j'entendis la voix du Seigneur qui disait: Qui enverrais-je? Qui ira pour nous? Et je dis: me voici, envoie-moi!» (Is 6,8). Ici encore, il n'y a pas d'appel, mais une question, et la réponse ne signifie pas exactement: «je suis ici», mais «je suis prêt». Le cas de Gn 37,13 est semblable: Joseph se déclare prêt à être envoyé vers ses frères, comme Isaïe accepte la mission que lui confie YHWH. Dans les deux textes, on retrouve d'ailleurs le verbe *šlḥ*, «envoyer». Dans les textes où *hinnēnî* répond à un appel, le contexte ne laisse d'ailleurs aucun doute sur le sens de la phrase. On y trouve le verbe appeler ou un «vocatif». En conclusion, on ne peut que souscrire au choix de Campbell-O'Brien de maintenir l'unité de Gn 37,12-14 malgré les quelques essais récents en sens contraire.

([55]) Voir, par exemple, WELLHAUSEN, *Composition*, 53; L. SCHMIDT, *Studien*, 145, n. 67. Cf. Gn 22,2.7.11; 27,1; 31,11; 46,2; Ex 3,4; 1 S 3,4.5.6.8.16; 2 S 7,1, où *hinnēnî* est toujours la réponse à un appel.

([56]) VOLZ – RUDOLPH, *Der Elohist*, 153; H.-Ch. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154; Berlin – New York 1980) 25-26.

([57]) P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Vocabolario, procedure, orientamenti* (AnBib 110; Rome 1986) 167-168.

En ce qui concerne Gn 37,21-22, Campbell-O'Brien attribuent le v. 21 au Yahwiste et le v. 22 à l'Élohiste. Les arguments traditionnels en faveur de cette division du texte sont connus: (1) Ruben sauve deux fois Joseph, au v. 21a et au v. 22b. (2) Ruben parle deux fois, les deux discours sont introduits par *wayyō'mer*, mais les frères ne répondent pas. Le discours n'est donc pas interrompu et le second *wayyō'mer* est inutile (vv. 21-22) (58). (3) Le nom de Ruben est répété sans raison apparente dans ces deux versets (59).

Campbell-O'Brien hésitent cependant à suivre les exégètes qui veulent changer le texte et faire de Juda le sujet du v. 21 au lieu de Ruben. Juda est le personnage principal dans la version yahwiste et Ruben dans la version élohiste (60). Cette reconstruction pose quelques problèmes (61). En effet, on se demande ce qui se passe entre le v. 21 et l'intervention suivante de Juda au v. 26. Dans la version yahwiste, après l'appel de Ruben/Juda au v. 21, les frères s'asseyent pour manger. Qu'est-ce qui a pu les empêcher d'agir? Et où reste Joseph durant le repas? Si Ruben est sujet au v. 21, il reste difficile d'expliquer pourquoi celui-ci n'intervient pas lorsque Juda propose de vendre Joseph au v. 26 (62).

À notre avis, il n'y a pas de doublet dans ces versets et il n'est donc pas nécessaire de changer le texte. Nous résumons ce que nous avons dit ailleurs (63). (1) Le v. 21a est un «sommaire proleptique» du projet de Ruben. Les vv. 21b.22 donnent davantage de détails à ce sujet. Le verbe *nṣl*, «sauver», encadre ce petit segment narratif (v. 21a et 22b). (2) Le double *wayyō'mer* des vv. 21 et 22 est un phénomène bien connu du style narratif hébraïque qui n'est pas nécessairement signe de la présence de sources différentes ou de travail rédactionnel. Gn 15,5; 19,9; Ex 3,5-6 sont semblables à Gn 37,21-22, puisque le premier *wayyō'mer* est suivi d'un impératif comme en 37,21. (3) La double mention de Ruben dans ces versets ne doit pas étonner. Il s'agit de l'un des moyens utilisés pour introduire un personnage important lorsqu'il est mentionné pour la première fois (64). De la sorte, la «version Ruben» est plus complète et la «version Juda» se réduit à un

(58) La LXX ne traduit pas le second *wayyō'mer*.

(59) Voir, entre autres, H. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen ³1910) 403; L. SCHMIDT, *Studien*, 146-147; CAMPBELL – O'BRIEN, *Sources*, 123, n. 76.

(60) CAMPBELL – O'BRIEN, *Sources*, 224, 228-229, 231, n. 57. Remplacent Ruben par Juda au v. 21: WELLHAUSEN, ***Composition***, 54; GUNKEL, *Genesis*, 407; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 31, n. 100; L. SCHMIDT, *Studien*, 147, et beaucoup d'autres.

(61) Voir VOLZ – RUDOLPH, *Elohist*, 153. Voir la réponse de L. SCHMIDT, *Studien*, 147-148. C'est le rédacteur final qui a changé le nom de Juda en Ruben. Le Yahwiste a introduit un moment de tension dramatique entre la première et la seconde intervention de Juda. Ceci est possible, mais difficile à prouver. Y a-t-il d'autres exemples de ces techniques rédactionnelles ou narratives?

(62) CAMPBELL – O'BRIEN, *Sources*, 229, constatent eux-mêmes la difficulté, mais ne l'expliquent guère: "What is intriguing in this section is that there is no reaction by Reuben to Judah's proposal, no confrontation between the two brothers. Reuben's intention of rescuing Joseph and Judah's proposal to sell him are simply juxtaposed in the narrative".

(63) J. L. SKA, "Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph", *Bib* 73 (1992) 518-527, spéc. 524-526.

(64) LONGACRE, *Joseph*, 141-144.

fragment incomplet. La «version Juda» est plus proche d'une couche rédactionnelle que d'une véritable «source».

Ceci pose un problème ultérieur. En Gn 37, le récit le plus ancien semble être le «récit Ruben/Madianites» sur lequel un «récit Juda/Ismaélites» a été greffé. Dans le reste de l'histoire de Joseph, Juda fait au contraire partie intégrante du récit. Il faudrait donc admettre que Gn 37 doit être traité à part du reste de Gn 39–50 (65). Gn 37 pourrait bien être un vieux récit de conflit entre frères, semblable à d'autres récits patriarcaux. Il a servi de point de départ à l'auteur/éditeur de l'histoire de Joseph à qui nous devons le récit dans sa forme définitive, mis à part le texte sacerdotal et quelques rares ajouts rédactionnels. Ainsi, il devient de plus en plus difficile d'admettre la présence de sources parallèles et complètes dans l'histoire de Joseph (66).

7. *La fin du récit sacerdotal*

Zenger remet cette question sur le métier; en fin de compte, il estime que la conclusion originale de P^g devait être Lv 9,24, après l'offrande des premiers sacrifices, c'est-à-dire l'inauguration officielle du culte (94-96). Il refuse à la fois la position traditionnelle pour qui P^g se termine avec Dt 34,1*.7-9 (67), et les positions extrêmes de Pola (68) (Ex 40,16.17a.33b), et Blenkinsopp (69) et Lohfink (70) (Jos 18,1; 19,51).

Dt 34,1*.7-9 fait problème parce que (1) le style de ces versets n'est pas caractéristique de P^g; (2) il n'y a pas de raison de séparer les vv. 7-9 de leur contexte; (3) le v. 5, qui raconte la mort de Moïse, n'appartient pas à P.

Jos 18,1; 19,1 fait aussi difficulté. On veut y voir une réalisation de la promesse faite par Dieu en Gn 1,28 («soumettez la terre») et une finale digne de la théologie du sanctuaire, puisque la «tente de la rencontre» vient s'établir à Silo, dans la terre promise. Mais les objections de Zenger sont fortes. (1) Pourquoi privilégier Gn 1,28 dans la théologie de P^g? D'autres

(65) C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (BK I,3; Neukirchen-Vluyn 1983) 24, considère que Gn 37 formait à l'origine un récit indépendant dont le thème est proche des conflits racontés en Gn 25–36.

(66) Voir, à ce sujet, l'essai de W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (BThSt 14; Neukirchen-Vluyn 1989); voir aussi les réflexions de PAAP, *Die Josephsgeschichte* (voir n. 51) qui défend l'unité fondamentale de l'histoire de Joseph.

(67) Voir les critiques de L. PERLITT, "Priesterschrift im Deuteronomium?", *ZAW* 100 (special) 65-88 = *Deuteronomium-Studien* (FAT 8; Tübingen 1994) 123-143; Ch. DOHMEN – M. OEMING, *Biblischer Kanon, warum und wozu?* (QD 137; Freiburg 1992) 60; P. STOELLGER, "Deuteronomium 34 ohne Priesterschrift", *ZAW* 105 (1993) 26-51.

(68) Th. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g* (WMANT 70; Neukirchen-Vluyn 1995).

(69) J. BLENKINSOPP, "The Structure of P", *CBQ* 38 (1976) 275-292, spéc. 287-291; id., *Pentateuch*, 237-239.

(70) N. LOHFINK, "Die Priesterschrift und die Geschichte", *Studien zum Pentateuch*, 223, n. 30; 247; id., "Die Schichten des Pentateuch und der Krieg", *Studien zum Pentateuch*, 285. Voir aussi E. CORTESE, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistichen Geschichtswerk* (OBO 94; Freiburg/Schweiz – Göttingen 1990).

thèmes sacerdotaux importants ne sont pas abordés par ces versets de Jos, comme le serment divin (*b^e^rît*); la «gloire» (*kābôd*); la reconnaissance de YHWH par Israël (Ex 6,7; 29,45). (2) P^g^ distingue clairement l'histoire des origines (Gn 1–9*) de l'histoire d'Israël dont le programme se trouve en Gn 17. Or, Jos 18–19 ne contient aucune allusion à Gn 17. (3) Jos 18–19 ne contient qu'un seul élément caractéristique de la théologie sacerdotale du sanctuaire, la «tente de la rencontre» (*'ōhel mô'ēd*); pourquoi ne pas parler de la «gloire», élément essentiel du culte (Ex 40,34-35; Lv 9,23; cf. 1 R 8,11)? À cela il est possible d'ajouter deux autres raisons. (1) P^g^ structure l'histoire d'Israël en diverses étapes qui sont résumées dans l'oracle de YHWH à Moïse en Ex 6,2-8. Il serait normal de trouver en conclusion du récit une allusion à Ex 6,8 où Dieu promet à Moïse de «faire entrer Israël dans le pays qu'il a juré de donner, à main levée, à Abraham. Isaac et Jacob» (cf. 6,4). Or, il n'en est rien. (2) L'expression de Jos 18,1 «la terre était soumis devant eux» – *w^e^hā'āreṣ nikb^e^šâ lipnêhem* pourrait faire allusion à Gn 1,28: «soumettez-la (la terre)» – *w^e^kibšūhā*. Cependant, l'expression de Jos 18,1 se retrouve ailleurs, dans des textes non sacerdotaux comme Nb 32,22.29; 1 Ch 22,18.

Faut-il s'arrêter à Lv 9,24? À notre avis, il faut aller au moins jusqu'à Nb 13–14* et à l'institution de Josué (Nb 27,12-14a.15-23). En effet, le culte n'est pas la seule et unique préoccupation de P^g^. Depuis Gn 17, la terre est sans cesse à l'horizon du récit (Gn 17,8; 28,4; 35,12; 48,4; Ex 6,4.8) ([71]). Or, Nb 13–14 décrit comment Israël a refusé le don de la terre que YHWH lui donnait en possession. Le voyage des explorateurs est une prise de possession symbolique et juridique du pays. Le participe *nōtēn* («le pays que je vous donne») a une connotation performative. L'acte de «parcourir» (*twr*) la terre est un acte juridique comme le montre Gn 13,17; Dt 1,36; 11,24; 14,9 ([72]). Voir aussi Jos 24,3; 1 R 21,15-18.

Si le peuple refuse de prendre possession du pays, c'est parce qu'il a peur du «peuple du pays» (*'am-hā'āreṣ*; 14,9) ([73]). Il vaut la peine de rapprocher Nb 14,9 de Esd 3,3 et 4,4. Le premier texte dit qu'à leur retour les

([71]) Il n'y a aucune raison d'attribuer Ex 6,8 à un auteur deutéronomiste parce que P^g^ n'est pas intéressé à la terre. Cf. F. KOHATA, *Yahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166; Berlin – New York 1986) 29-34. L'argumentation est proche de la pétition de principe. De plus, Ex 6,8 n'utilise pas le vocabulaire propre à Dt et Dtr, c'est-à-dire le verbe "jurer" (*šb', nif.*) et "hériter" (*yrš*). Son vocabulaire se retrouve chez Ézéchiel, c'est-à-dire dans un milieu sacerdotal. Le mot "possession" - *môrāšâ* apparaît en Éz 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2.3.5. Éz 33,24 est particulièrement significatif parce que ce verset parle d'Abraham. L'expression *nś' 'et-yād* se retrouve en Éz 20,28.42. Voir J. LUST, "For I Lift up My Hand to Heaven and Swear: Deut 32:40", *Studies in Deuteronomy* (FS. C.J. Labuschagne) (VTS 53; Leiden 1994) 155-164.

([72]) Voir F. HORST, "Das Eigentum nach dem Alten Testament", *Kirche und Volk* 2 (1949) 87-102 = *Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament* (TBü 12; München 1961) 203-221, spéc. 210; D. DAUBE, *Studies in Biblical Law* (New York 1947; 1969) 37. Pour Gn 13,17, voir entre autres B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934) 365.

([73]) Sur cette expression et sur son sens négatif en Nb 14,9, voir à présent Th. WILLI, *Juda - Jehud - Israel* (FAT 12; Tübingen 1995) 11-17, 30-39, 68-70 (avec bibliographie).

exilés ont reconstruit l'autel bien que pesât sur eux la peur du peuple du pays. Selon Esd 4,4, le «peuple du pays» a réussi à décourager la communauté de la *gôlâ* durant tout le règne de Cyrus jusqu'au règne de Darius. Ceci pourrait très bien fournir un détail important pour la datation du récit sacerdotal. Il y a de nombreuses convergences entre la situation décrite par Esd 4,1-5 et la situation que suppose P^g: le découragement du peuple et le délai de l'entrée dans la terre promise, puisqu'il faudra une nouvelle génération pour que s'accomplisse la promesse. Le récit sacerdotal relit l'expérience du retour et son échec partiel à la lumière de l'exode et des rébellions dans le désert.

Conclusion

Malgré toutes les difficultés auxquelles se heurtent les exégètes du Pentateuque et les nombreuses divergences de ces introductions, il est néanmoins encourageant de constater les progrès accomplis par la recherche, l'effort constant de clarification des présupposés, le souci de faire dialoguer les méthodes synchroniques et diachroniques et, enfin, il faut souligner le désir commun de partir ou de repartir des textes.

Via della Pilotta, 25 Jean Louis SKA
I-00187 Roma

RECENSIONES

Vetus Testamentum

William McKane, *A Late Harvest. Reflections on the Old Testament.* Edinburgh, T&T Clark, 1995. x-182p. 14,5 × 22,5. £19.95

Der Inhalt der acht Kapitel dieses Werkes fällt in drei bis vier Hauptthemen auseinander, deren inneren Zusammenhang sich erst einer eingehenderen Lektüre erschließt — sofern er überhaupt deutlich ausgesprochen wird. Am Anfang (Kap. 1-2) geht es um das Problem der Gotteserkenntnis. Kap. 3 behandelt an einigen Beispielen die Geschichte der Bibelkritik von der Renaissance bis Richard Simon. Die alttestamentliche Prophetie steht im Zentrum des Werkes (Kap. 4-7) und ein, wie ein Anhang wirkendes, Schlußkapitel (Kap. 8) beschäftigt sich mit hermeneutischen Fragen der alttestamentlichen Theologie.

Der an den Anfang gestellte Eindruck entsteht nicht zufällig: Offenbar beläßt es McKane bewußt bei Andeutungen, wenn es um positive theologische Festlegungen ginge. Das ist eine durch alle Kapitel hindurchlaufende Beobachtung. Anscheinend hängt das mit seiner von vornherein kritischdestruierenden Grundhaltung (so sein Verständnis von "historical-critical exegesis", viii) zusammen, mit der er — für eine aktuelle Publikation auffällig — im Gefolge der Aufklärung steht. Bereits im Vorwort (vii-x) wird das erkenntnisleitende Interesse deutlich: McKane kämpft gegen die traditionelle Auffassung des Zusammenhangs von "Offenbarung" und "Inspiration" in der Prophetie. Ein mehrfach wiederholter Kernsatz lautet: "God does not speak Hebrew" (u. ö.), verbunden mit dem anschließenden "The language of the Old Testament is human language (man wird an Herder erinnert, dessen Name aber nicht fällt)... and must be studied like any other literature embedded in ancient documents" (x). Die ganze Argumentation steuert auf "the exceptional human dimensions of the canonical prophets" (ix) zu; dazu gehört auch die Aussage: "The word 'reveal' has no supernatural implications, since a man is born with the chemistry which makes him a prophet" (ebd.). Wer neugierig ist, was diese Sätze meinen, wird auf einen längeren Weg geführt. Kap. 1 "The God of the Philosophers and the God of the Bible" (1-22) zeichnet das philosophische Gottesbild, ausgehend von Maimonides und Thomas von Aquin, aber auch moderne Autoren einbeziehend. Bei (man muß hinzufügen: den Aristotelikern [!]) Maimonides und Aquin findet McKane den philosophischen Gott, der nur *via negativa* faßbar ist, dem keine adäquaten Attribute beigelegt werden können. Ein Gegenbild entsteht bei Autoren wie dem Fundamentalisten H. L. Mansel, *The Limits of Religious Thought* (London [3]1859) und

E. R. Bevan, *Symbolism and Belief* (London 1938), welche die anthropomorphe Weise angemessen finden, in der die Bibel von Gott spricht. Die Redeweise der Bibel nennt McKane, mit Maimonides, "imaginative"; obwohl begrenzt, ist dies (gegen Maimonides!) "the best knowledge of God available to human beings and that is only accessible to a prophet". Das schließt dann aber — darauf kommt es McKane an! — eine wörtliche Auffassung des "Gott spricht" aus (40). Mit besonderer Schärfe kritisiert er die Position von A. Farrar, *The Glass of Vision* (London 1948), der die neutestamentlichen bildhaften Vorstellungen als unaufgebbare Quellen übernatürlicher Offenbarung bezeichnet hatte (14-22 u. ö.). Also: Weder "Offenbarung" noch "Inspiration". Statt dessen "Imagination". Sind wir also bei Herder? — Das sind schon die Schlußbemerkungen aus Kap. 2 (23-42), in dem, wieder nach Maimonides, "The Limits of Our Knowledge of God" entwickelt werden: Die Vernunft gelangt jedenfalls nicht zu einer adäquaten Gotteserkenntnis.

Kap. 3 "Minimal Biblical Criticism and its Advance" (43-64) zeichnet skizzenhaft die Entwicklung der Bibelkritik von der Renaissance (William Fulke, auch Calvin, Zwingli — ist es ein Zufall, daß Luther fehlt?), der es nur auf die Herstellung einer zuverlässigen Übersetzung ankam, womit die Aufgabe der Kritik erfüllt schien, zu Simon, bei dem, sicher richtig, als wichtiges Ziel der Nachweis der Unzulänglichkeit der Bibel als Glaubensgrund, getrennt von der kirchlichen Tradition, herausgehoben wird (61), verbunden jedoch mit dem Hintergedanken, der Bibelkritik dadurch einen Freiraum zu eröffnen.

Der Weg durch die Forschungsgeschichte wird in Kap. 4 "Old Testament Criticism and the Canonical Prophets (I.)" (65-91) fortgesetzt. Hier werden besprochen: 1. Die anti-institutionelle, anti-kultische Prophetenauffassung von A. Kuenen, *De propheten en de prophetie onder Israel*, I-II (Leiden 1875) = engl. *The Prophets and Prophecy in Israel* (London 1877): Stichwort "ethischer Monotheismus" (hier wäre ein Hinweis auf Kant hilfreich!), an dem McKane hervorhebt, daß er *in toto* als menschliches Produkt aufgefaßt wird, ohne Offenbarung und Inspiration (69). Kuenens Prophetenauffassung wird viel Raum gewidmet und ihm — wenn auch nicht vollständig (71) — doch darin rechtgegeben, daß ungewöhnliche psychologische Erscheinungen nicht mit übernatürlicher Wahrheit verwechselt werden dürften (78); 2. der "Patternism" (S. H. Hooke; I. Engnell); 3. J. Wellhausen, von dem richtig gesagt wird: "He had no theological position to defend" (86), und dessen tragische Prophetenauffassung erwähnt wird (87 — dagegen wird W.s Periodendenken nicht reflektiert, hinter dem doch eine "Theologie" steht!); 4. B. Duhm, in dessen Frühwerk *Die Theologie der Propheten* (Bonn 1875) der Gedanke der "progressiven Offenbarung" als religiöse Wahrheit den Maßstab für die Höherentwicklung der Prophetie von Amos zu Jeremia und die Personalität Gottes den *inhaltlichen* Hintergrund des "Dies sind die Worte Jahwes" abgibt; 5. A. G. Auld (JSOTSS 67; Sheffield 1988) 237-251 dessen literarkritische Beseitigung des "Wortes Gottes" als prophetische Einleitungsformel eindeutig zu kurz greife (91). Das ganze folgende Kapitel (II.; 92-113) ist der Auseinandersetzung mit W. Robertson Smith (bes.: *The Prophets of Israel and Their Place in History*,

[2]1895) gewidmet, an dem McKane vor allem kritisiert, daß er — trotz mancher Parallelen zu Kuenen — an speziellen Offenbarungserfahrungen der Propheten festhalten wolle (96), als einem für die Kritik unzugänglichen Geheimnis (98). Wie sei dies mit der Betonung der menschlichen Seite der historisch-kritischen Exegese durch Smith vereinbar? (108) Die Berufung Smiths auf die Westminster Confession hinsichtlich der Wirkung des Heiligen Geists bedeute eine Theologie des *Glaubens* an die Offenbarung, nicht eine Theologie der Offenbarung, sei individualistisch und schaffe "eine Legion von Heiligen Geistern" (110). Offensichtlich sitzt hier der am ernstesten zu nehmende Gegner!

In den beiden anschließenden Kapiteln möchte man von der gemeinsamen Überschrift her: "The Canonical Prophets: What Kind of Men Were They" (I. II. Kap. 6-7; 114-153) einen direkteren Zugang zur eigenen Auffassung des Verfasser erwarten. Es geht aber weiter um Forschungsgeschichte. Zunächst behandelt McKane H. Gunkel und seine — von Engnell bestrittene — Auffassung von der Höherentwicklung der alttestamentlichen Religion. Als Problem sieht er dabei die Vorstellung von einem antiken Menschenbild, das durch Fremdheit für die Moderne unverständlich wird. Daß historisches und humanistisches Interesse kombiniert werden können, wird an der Arbeit von E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Oxford 1951) aufzeigt, dessen Schlußfolgerung, es gebe eine gemeinsame antike und moderne Humanität, ihm wichtig erscheint. Frustrierend wirken ihm dagegen J. Pedersens, *Israel*, I-II (Copenhagen 1926) und J. Lindbloms, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962) Theorien, bei denen vor allem durch die Beschreibung außerordentlicher psychologischer Vorgänge und das quasi-magische Verständnis von Symbolhandlungen und Wortverkündigung der Prophetie die "canonical prophets have been dehumanized" (128). Eindeutiger als bei Gunkel hätte McKane dies freilich bei G. Hölscher, *Die Profeten* (Leipzig 1914) finden können, der in der Tat die Ekstase zum Grundmuster der Prophetie erklärte. Ein Haupstreitpunkt mit Gunkel und Lindblom ist jedoch die Annahme, daß man aus literarischen Beschreibungen visionärer Vorgänge visionäre Erlebnisse rekonstruieren könne (138). Hierzu führt McKane die literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise von L. Alonso Schökel an (bei McKane fälschlich nur "Schökel" genannt, doch ist dies nach spanischem Brauch der als *zweiter* Bestandteil hinzugefügte Familienname der Mutter). An diesem schätzt er den Verzicht auf psychologische Nachfragen. Noch einmal formuliert er sein Hauptinteresse: "that the humanity of the canonical prophets should be preserved and that any diminishment of that humanity, associated with a dichotomy of man and prophet, or a normal state of consciousness and a 'revelatory state' should be avoided" (144). Hier folgt dann auch die einzige Äußerung, in der McKane ausdrücklich festgestellt, er wolle den Anspruch der Propheten, wenn sie ihre Äußerungen mit Jahwes Äußerungen gleichsetzen, nicht etwa glattweg leugnen. "I shall assume, without argument, that there is a transcendental dimension, an encounter of the prophet with God", aber als ein nicht analysierbares Geheimnis (145). Doch (gegen die übliche Auffassung von Am 3,8; Jer 20,7-9): Ein Zwang zur Verkündigung, der die Freiheit der Propheten aufhöbe, ist undenkbar. Abschließend wird jede Lösung

abgelehnt, welche die Menschlichkeit der Propheten durch abnormale psychologische Zustände aufheben könnte.

Das letzte Kapitel (8: "The Hermeneutical Method and Old Testament Theology", 154-175) geht auf G. von Rads Theologie, noch einmal auf die hermeneutische Bedeutung von Bibelübersetzungen und auf Alonso Schökels literaturwissenschaftliche Sicht des Alten Testaments ein. Wesentliche neue Erkenntnisse finden sich hier nicht.

Das Buch läßt den informierten Leser ziemlich ratlos zurück. Sein impressionistischer Charakter drückt sich in einer etwa zufällig erscheinenden Auswahl besprochener Werke aus, wobei die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge, die vieles klarer machen würden, ausgeblendet bleiben. Die diskutierte Frage wird via negationis behandelt; eine eigene Lösung bietet McKane nicht an. Außerdem scheint ihm entgangen zu sein, daß das Problem der Offenbarungserlebnisse der Propheten in den zwanziger und dreißiger Jahren bereits ausführlich behandelt wurde. Ich nenne nur einige Titel: H. W. Hertzberg, *Prophet und Gott* (BFChTh 28, 3; Gütersloh 1923); F. Häußermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie* (BZAW 58, Gießen 1932); I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Eine Untersuchung der Erlebnisvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung* (SNVAO.HF 1946.2; Oslo 1946). Danach ist die Diskussion mangels eines möglichen Erkenntnisfortschritts erloschen. Hat es Sinn, sie wiederaufzunehmen? A Late Harvest?

Laerholzstr. 29
D-44801 Bochum

Henning Graf REVENTLOW

Norbert LOHFINK–Erich ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBS 154). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995. 213 p. 13,5 × 21. DM 59,—

Les auteurs ont dédié le présent volume à Rolf Rendtorff, à l'occasion de son 70e anniversaire de naissance. Voilà qui, d'emblée, lève le voile à la fois sur l'objectif pratique de l'ouvrage et sa méthodologie: en effet, le chercheur allemand a contribué à inspirer le dialogue contemporain entre chrétiens et juifs (voir, notamment, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen?* [München 1989]); de plus, il est l'un des premiers dans son pays à avoir pratiqué ce qu'on appelle maintenant la «critique canonique» de l'Écriture. N. L. et E. Z. tentent eux aussi d'éclairer le même débat inter-religieux en étudiant de très près le rapport des autres nations avec Israël en regard d'un double thème: les diverses théologies bibliques de l'Alliance et de la loi (envisagées synchroniquement); et le pèlerinage eschatologique de tous les peuples vers Jérusalem. Les résultats de l'étude sont présentés avec beaucoup de nuances [179-180]: (1) l'alliance n'est pas une notion statique, mais un événement dynamique, une réalité ouverte au plan *geschichtlich*, ce qui rend légitime

un discours «canonique» incluant même le Nouveau Testament (voir 27-36); (2) s'il est vrai que l'alliance historique est une prérogative d'Israël comme peuple choisi, le lien de celui-ci avec les nations se présente comme un «fil embobiné dans le tissu tout entier de la Bible hébraïque», tout particulièrement chez Isaïe et dans les Psaumes; (3) le choix des nations comme co-membres du Royaume eschatologique de Yahweh constitue une donnée scripturaire incontournable, encore que la Bible laisse ouverte la question du mode relationnel précis entre Israël et les nations; (4) l'Écriture affirme que les peuples, à Sion, se familiariseront avec les voies enseignées à Moïse et à Israël et bénéficieront du pardon des péchés, mais elle n'éclaircit nulle part avec précision le rapport d'un tel enseignement avec la Tora écrite donnée à Israël (voir 38-44).

Quel impact ces résultats d'analyse biblico-théologique peuvent-ils exercer sur le dialogue chrétien-juif? Nonobstant les tensions historiques encore récentes, le partage théologique et spirituel d'une même notion d'alliance, plus ouverte et dynamique mais non moins fondée strictement sur la Bible hébraïque, pourrait contourner le piège théorique des deux voies de salut, juive et chrétienne, ou de l'unique voie initiale qui, tout à coup, bifurquerait dans l'histoire: le Dieu de la Bible n'a pas deux épouses, mais une seule; du fait qu'il destine son salut, en pure gratuité, à toute l'humanité, il s'ensuit que la voie de salut n'est pas double, mais multiple (182-183). Si, sur une base pan-scripturaire, on peut toujours parler de deux alliances, l'ancienne et la nouvelle, on devrait éviter, cependant, de parler de deux peuples de Dieu, comme l'Église tend à le faire parfois même dans son discours officiel (19-20).

La convergence des nombreux indices bibliques relevés impressionnera certainement le lecteur. On se posera simplement la question: jusqu'à quel point la démonstration est-elle convaincante? Chose certaine, la méthode d'interprétation canonique, utilisée ici largement, éclaire passablement le champ d'analyse. En particulier dans le livre d'Isaïe, où le thème de la relation d'Israël avec les nations joue un rôle majeur (voir 45-58). On s'émerveillera de constater que les deux mots clefs *b*^{e}*rît* et *tôrâ* s'y retrouvent douze fois chacun: N. L. fait même l'hypothèse que le symbolisme du chiffre joue en l'occurrence, en rapport avec le thème de l'élection (45). Dans Is 42,6, un texte clef, le couple en parallèle «alliance du peuple, lumière des nations» est justement interprété, à l'encontre d'une tendance qui se répand, comme exprimant le rapport d'Israël-peuple-unique aux autres nations (50-51); mais une analyse plus fine du parallélisme synthétique bipolaire aurait défini encore plus clairement l'alliance historique d'Israël comme une mission de médiation de salut (porte-lumière) auprès des autres nations, par le truchement de la Tora.

Pour ce qui est du psautier, on sent parfois que le sous-sol de la démonstration demeure un peu fragile. Tous les exégètes ne se laisseront pas convaincre par l'interprétation donnée au Ps 25, dont N. L. lui-même dit qu'elle «n'est rendue visible qu'avec beaucoup de peine»: ce serait le seul texte biblique où la promesse de l'alliance d'Israël s'ouvre aux nations étrangères (83). La preuve alléguée repose principalement sur les psaumes avoisinants dans le recueil canonique. Or, l'application du Ps 24,6 au pèleri-

nage des peuples à Sion ne va pas de soi (61-62); même chose pour Ps 22,28, qui affirme simplement la souveraineté universelle de Yahweh; et que dire de l'interprétation du Ps 23 dans la même veine, encore plus risquée? Pour le Ps 33, un trouvera intéressante la remarque sur la position centrale du mot *ʾašᵉrê* au v. 12, précédée et suivie de 80 mots exactement (96); mais cela suffit-il à établir un lien de sens avec Ps 32,1-2 où on retrouve le même mot, redoublé (103)? Certains hésiteront. Pour prouver sa thèse universaliste, N. L. trouve significative l'absence du nom propre «Israël» dans l'évolution de la *Bundesformel* au v. 12; mais le verbe «choisir» (*bḥr*) ne suffit-il pas à établir l'application à Israël seul? Même Is 19,25 ne constitue guère un indice probant: à en croire le strict parallélisme du verset, l'expression «l'Égypte mon peuple» se refère au thème de la création et non de l'élection.

N. L. et E. Z. recourent parfois à l'analyse structurelle pour établir l'articulation des idées dans un psaume. L'application reste quelquefois trop sommaire. Dans le Ps 33, le v. 11 s'intègre mal à la structure proposée (70-71). Au Ps 87, les liens de mots récurrents sont expliqués de manière trop partielle, sans prendre en compte l'architecture d'ensemble du texte (125). On doutera aussi du statut d'inclusion donné à Ps 90,13-14 et 106,45, tendant à démontrer l'unité du quatrième livret du psautier (Ps 90-106) (152): deux mots, utilisés maintes fois ailleurs, suffisent-ils à établir le procédé, alors que dans les deux cas ils ne sont ni au début ni à la fin du poème? Pour établir la cohérence du livret, on appréciera davantage comme arguments l'observation du septuple emploi du nom de «Moïse» et l'orientation théologique proche du Pentateuque (154). On s'étonne un peu aussi qu'en dépit de l'approche synchronique adoptée clairement dès le départ de l'ouvrage, E. Z. reprenne à son compte la dénégation de l'unité littéraire des Ps 90 (153) et 95 (159), dont on arrive pourtant à prouver très facilement la parfaite cohérence par le biais d'une critique synchronique et structurelle (voir M. Girard, *Les Psaumes redécouverts*, II [Montréal 1994] 500-515 et 562-577).

Ces quelques points de détail n'enlèvent rien à la très grande valeur de l'ouvrage et à sa contribution extrêmement stimulante à une problématique interreligieuse tout à fait à l'ordre du jour.

27-800 Georges-Vanier
Chicoutimi, Québec
G7H 2B1 Canada

Marc Girard

Ruth Scoralick, *Einzelspruch und Sammlung: Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15* (BZAW 232), Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1995. IX-285 p. 16,5 × 23,5. DM 158,—

William McKane, *Proverbs: A New Approach* (OTL; London 1970) 10 expressed a common opinion when he wrote "There is, for the most part, no context in the sentence literature" and referred to "the random way in which wisdom sentences follow one from the other in any chapter". This

opinion has been challenged by a number of recent scholars beginning with H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (WMANT 28; Neukirchen-Vluyn 1968) and O. Plöger, "Zur Auslegung der Sentenzensammlungen des Proverbienbuches", *Probleme biblischer Theologie* (FS. G. von Rad [Hrsg. H.H. Wolff]; München 1971) 402-416. These and later scholars have attempted to discover whether the so-called sentence literature — that is, the collection of brief proverbs or sayings comprised in Proverbs 10,1–22,16 and 25–29 — has been editorially arranged according to an intelligible plan and, if this is the case, what are the principles that have governed this arrangement. In pursuance of this endeavour several recent works, including the latest commentaries of Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BK 17; Neukirchen-Vluyn 1984), L. Alonso Schökel, *Proverbios* (Nueva Biblia Española; Madrid 1983) and A. Meinhold, *Die Sprüche* (SBK.AT 16; Zürich 1991) have presented analyses of such a process of composition. The present monograph by Scoralick is concerned only with chapters 10–15; it is claimed here that these six chapters constitute an integral literary work into which the individual proverbs, despite the great variety of their formal and material characteristics, have been fitted. This is a bold and ambitious project: the earlier attempts to find a consistent structure in these chapters have failed to achieve a consensus, not only with regard to questions of detail — the placing of this or that proverb within such a structure — but also with regard to the shape of the work itself.

This disappointing result is due not so much to the problem of criteria as to the intractable nature of the material itself which, needless to say, offers no tangible and unmistakable clue to the process of composition beyond the initial heading in 10,1: "The proverbs of Solomon". There is no further heading until 22,17, where "The words of the wise men" clearly introduces a new section of the book. The assumption commonly made by modern scholars that chapters 10–15 and 16,1–22,16 are distinct collections, whether correct or not, finds no direct confirmation in the text. The criteria that have been employed for the compositional analysis of these chapters do not differ substantially from those generally employed for the analysis of biblical texts. They are basically twofold: formal and thematic. In this case by "formal" is meant such matters as repetitions, variants and keywords — features that, if deliberately contrived, may serve to link two or more proverbs together and so to suggest some kind of structural intention. The matter is, with regard to these chapters, complicated by th possibility that the material may have undergone not *one* redaction (the gathering of a mass of once independent, possibly oral, proverbs into a written collection or collections) but more than one — for example, a redactional whose intention was to "correct" or add a more theological tone to the first. It will be obvious, in view of these considerations, that in any attempt to find a structure here there is not only ample room for diversity of opinion but also for a considerable degree of subjectivity as regards the making of the very large number of decisions that have to be made — as is apparent from the work that has been done so far.

The monograph is divided into two parts and ends with a general conclusion. Part I deals not with the arrangement of proverbs within chapters 10–15 but with the question whether those chapters are an independent collection or part of a larger section of the book comprising 10,1–22,16. Scoralick proposes to consider this question solely on the basis of formal features — though her understanding of "formal" is a rather broad one: her discussion of the occurrences and combinations of the terms righteous and wicked, wise and foolish, for example, obviously involves concepts rather than just vocabulary. Much of the argument turns on the question whether the final verses of chapter 15 and 16,1-9 together constitute a "theological centre" of the whole of 10,1–22,16, showing those chapters to be a literary unity, or whether the evidence for the independence of chapters 10–15 — notably their preponderance of antithetical proverbs — is stronger. The result of this investigation is inconclusive, though Scoralick fells sufficiently confident to proceed (in Part II) on the basis of the latter view. She also detects a break between chapters 10–12 and 13–15.

One of the most useful features of the work is its detailed survey of the earlier literature. However, some of the works of the scholars in question are too summarily dismissed, often on the grounds that their conclusions are too vague — an indication, perhaps, that Scoralick has, rather strangely, underestimated the difficulties of the material, which has not up to the present yielded convincing solutions. Her judgements are sometimes confused, as, for example when she comments that Hermisson concentrates especially on "formal clues" to the arrangement of the material (151), but subsequently (156) states that he concerns himself too little with these and relies on arguments based on contents. Another disconcerting feature of her discussion is her frequent remarks that this or that important question has barely, or not at all, been investigated and that it is important that this should be done. The reader is left wondering why she has not attempted this task herself.

Part II is devoted to the question of the internal arrangement of the proverbs in chapters 19–15. Scoralick postulate five subsections (*Abschnitte*): 10,1–11,7; 11,8–12,13; 12,14–13,13; 13,14–14,27; 14,28–15,32 (the final verse, 15,33, belongs to the following section). The third of these, 12,14–13,13, appears to contradict Scoralick's earlier judgement that there is a good case for seeing chapters 10–12 and 13–15 as separate units. These divisions are for the most part quite different from those postulated by earlier scholars. In an introduction to this part of the book Scoralick passes in review the possible criteria: the present (mediaeval) division into chapters, which, she maintains, has unduly influenced the conclusions of previous investigators, the presence of "educational proverbs" at key points (for example, 10,1 and 12,1 as introducing proverb groups), key words (*Stichwörter*), proverb pairs (some structurally significant, some not), repetitions and variants, moral and theological proverbs as indicating secondary redaction. Some of these she regards as to some extent problematical or of limited value: for example, the definition of what constitute "moral" or "theological" are imprecise.

The most important criterion employed by Scoralick to delimit the *Abschnitte*, and within them the seventeen smaller groups of proverbs into which she subdivides them is that of repetitions and variant of words, single lines and verses (whole proverbs). These she sees as marking out the beginnings and ends of groups or section and often also indication "centres" (*Mitte*). This criterion, in which — despite Scoralick's stated intention to confine herself to formal phenomena — both formal and material (that is, thematic) features are involved together, is not new: it is in fact a well-tried and important one. As with other criteria, however, the results to which it appears to point are inevitably subjective, in that its use is dependent on the way a particular practitioner uses it. Everything depends on definitions: of types of proverbs (for example, what is meant by "theological") and of "variant" and "repetition", and so on the making of innumerable particular decisions about one proverb or another. Given the nature of the material, in which a large number of proverbs appear to be saying mor or less the same thing, it is obvious that many different results, all more or less plausible, can be obtained. Scoralick's results are, consequently, only yet one more to be added to a growing number of hypotheses. To take a single example, her insistence that 11,7 and 8, despite their admitted affinities (they both speak about the fate of the wicked) belong to different *Abschnitte* of which one marks the end and the other the beginning is not susceptible to demonstration.

In sum, Scoralick has made a serious and well-researched contribution to the search for clues to the structure of sentence literature of the book of Proverbs. By her analysis of chapter 10–15 she has added one more to the growing collection of hypotheses. She has also offered a useful critical account of the history of recent discussion and has confirmed the now increasingly accepted view that the sentence literature was not compiled at random but possesses its own structures. About the aims of the putative compilers she is rather reticent, though she frequently points out the structural significance of the placement of those proverbs that she identifies as educational in intention. On this basis and also on the basis of the placement of "moral" and "theological" proverbs she has produced her own structural theory; however, in terms of methodology her analysis does not present any substantially innovative features.

Scoralick does not claim to have reached important conclusion about the implications of her researches for the study of literary history: rather, she regards her work as merely helping to provide a basis for such further research. She hints at the possibility of a secondary redaction and of a "theologizing" of the material by the adaptation of some older proverbs and the addition of wen ones such as the "Yahweh-proverbs", but does no more than to offer tentative suggestions concerning the historical or sociological circumstances which led to the composition of these chapters. She constantly asserts that much remains to be done and that many problems remain unsolved. Even the question of the literary independence of chapters 10–15 to which the first half of her book is devoted — to many, a question of secondary importance — she does not entirely commit herself, though she accepts this opinion, after careful investigation, as a sufficient

working hypothesis. If she had taken the alternative view and treated the whole of chapters 10,1–22,16 as a single major unit, one suspects that her results would have been along very similar lines to what she has actually produced. Scoralick deserves commendation for her contribution to an ongoing discussion of a subject that still remains, and probably will continue to remain, an enigma.

45, Hills Lane R. N. WHYBRAY
GB - Ely, Cambridgeshire CB6 1AY

Rainer STAHL, *Von Weltengagement zu Weltüberwindung. Theologische Positionen im Danielbuch* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 4). Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1994. 215 p. 15 × 23. Dfl 65,—

This essay by Rainer Stahl, Professor of Old Testament in Leipzig, is clearly written with a strongly held thesis in mind: the recent events in Germany and the downfall of Communism in Eastern Europe are a vivid illustration of the book of Daniel as a whole. The said events have been like a reenactment of Daniel's message. Furthermore, Stahl is convinced that we are today thrusting towards the end of an era marked by political absolutism (cf. 68). This actualizing hermeneutics proves to be both positive — as it provides a dynamic understanding of a book some 22 centuries old — and negative — as it is by necessity selective and somewhat limited in scope.

On the textual level, Stahl is emphatic about a plurality of recensions for Daniel, the reconstruction of which by the critic is extremely detailed. Such analysis recalls the early atomistic divisions in the *textus receptus* practiced by source criticism in its heyday. In my opinion, it is not any more convincing now for Daniel than it was then for the Pentateuch. Each division of Daniel's book is dealt with in similar fashion. An "Urtext" is distinguished from the rest and analyzed from a socio-political point of view, showing also that Daniel's judgments are concomitantly "theologische Positionen" of the author(s). (The different stages in the composition are specifically reviewed in chapter 5: "Die Rezensionen des Danielbuches", 61-127.)

The book contains a series of excursuses (8 of them) that are interspersed in the discussion; they deal with a variety of issues, for instance, the parallel between Dan 4 and 4 QorNab; hermeneutical problems; Nebuchadnetsar's *persona*; resurrection in Isaiah 25; 26 etc.

The personage "Daniel" speaks for the actual writers (plural) of the book. According to Stahl, they are a particular group of Jerusalem priests and, although the author does not deny the wisdom influence on Daniel, he does not stress this dimension of the work, a point that might question an attribution to priests made without further ado, and might shed light on an aspect of the book which is different from the political one. As J. J. Collins

writes ("Daniel and his Social World", *Int* 39 [1985] 131-143, esp. 140), "The primary goals of the *maskilim* [the wise tradents of the books of Daniel] are not in the political realm. Rather, they concern purity and communion with the angels. Daniel himself remains the model. He is a man of prayer, who fasts and repents for the sin of his people and is in constant communication with angels through his visions...". Daniel is a book of wisdom (von Rad righly insists on this point), with a teaching to enlighten the masses. This is *not* a-political, to be sure, but the accent is on purity and on hope in "things not seen", that belong to the heavenly realm.

On the hotly debated issue of the pacifism of Daniel, Stahl thinks that Daniel represents a "third way" between pacifism and resistance. He rejects the interpretation of Dan 1,34 ("a little help") as referring to the Maccabees. As a matter of fact, the "Daniel library" expects no evolutionary development or revolutionary move that would shore up hope in the course of history. So, for example, in Daniel 5, there remains no other solution but for God to destroy a corrupt power system.

As a sample of Stahl's analysis, I review what he says about a few chapters of Daniel:

Daniel 1 is an introductory chapter stressing the mantic and astronomic capabilities of Daniel and his cohort. Such gifts enable them to know the real boundaries of nature and history. Here again, this is a self-portrait of the book's redactors. They think of themselves as charismatic and privy to divine secrets; cf. Dan 4,6; 5,11-12 (e.g. 75).

Daniel 2: the statue is described in five stages, and is destroyed in a sixth one. The small stone represents the eternal might of God (48). The five-step pattern is an accommodating one, based on a Greek four-empire cycle, plus the advent of the Roman power. But, in the 3rd century BCE, the five-member hybrid was the result of the replacement of the Neo-Babylonian empire by Medes, Persians, Greeks, and the Seleucids. So, originally, Dan 2 reflects that situation. However, in the "3rd book recension", visible in vv. 40-45, ch. 2 mirrors the situation of 194 BCE, when Dan 7–8 were reworked by editors for the fourth recension.

Daniel 4: In the light of its literary parallels in Babylon (Nabon H1; Nabon H2; and 4QorNab in Qumran), ch. 4 of Daniel is seen as the production of a Jewish community in Northern Arabia during the Persian empire (39). It is reworked into a polemic stance within an anti-Hellenistic milieu opposed to the sacral kingship ideology, that was revived by the epigones of Alexander the Great. The present version of Dan 4 must be dated at the latest to 200 BCE. Originally it was an oral tradition (39-40).

Daniel 5, on the king's sacrilege by hybris, reflects the Diaspora Jews' consciousness of the religious nature of the world in which they live (41). Such an idea is pursued in Daniel 6, which shows the king enmeshed, albeit unwittingly, in a systematic injustice. Man's "justice" is a sham.

Daniel 7 is built around an original song (cf. vv. 9.10.13.14), which has been augmented with a discussion of Ezekiel 1, responsible for the description of the four beasts (four empires, the first ones on the list of Dan 2). The one "like a son of man" is not heavenly, but he has special access

to heaven. The "saints of the Most High" are the chosen people. Dan 7 is not to be read messianically. It speaks of a change in the power system.

Daniel 9 has been inserted into the books later. The situation of the Diaspora is here interpreted as divine punishment and in need of atonement. Jerusalem is in ruins and the cult in the temple has been made impossible. The situation reflected is the one after the pillage of Jerusalem by the Seleucids in 168/167 BCE. It has been provoked by ill-inspired Judean decisions.

Daniel 12 receives short shrift. Its complex literary composition is stressed: probably no less than three editors worked on this chapter. Now, the Archangel Michael who was speaking earlier is spoken about in the 3rd person. He is a kind of *primus inter pares* among the angels. Daniel 12,1-3 is basically a song. For the first time in the Bible we find hope in the resurrection expressed. The redactors of the chapter foresee only suffering in the future, for this is the end-time, when evil must reach its apex (cf. also 8,23) before salvation comes. The more suffering, the closer the time of divine intervention. The just will shine like stars. This recourse to astronomical identification of the faithful is based on analogy. As stars follow strict rules for their positions, so do the ways and conduct of the just. Not all, but "many" shall rise, i.e., the pious and the evildoers. For the former ones, death is no punishment, for the latter, death is no escape from punishment (118).

The strength of Stahl's book resides in its capacity for critical discernment. The reader is awe-stricken before the sometimes "merciless" literary and form-critical analysis of this German author. The "political" reading of Daniel (not without parallel in modern publications about this biblical book) is a healthy engagement of the text and is fundamentally respectful of the authorial intent. Daniel is meant to be read religiously *and* politically. The Judeans of the 2nd century BCE had learned the hard way that politics and religion are inextricably interwined (cf. Dan 3; 6). They were facing a tyrannical system, that eventually had recourse to political-religious persecution to force out Jewish beliefs and customs (cf. Dan 7–12). Now, it so happens that nothing resembles one brand of absolutism more than another brand. Whether in the ancient world or in the modern one; whether foreign or national; whether of "right" or of "left"; they are all but one — absolutism is the Fourth Beast described by Dan 7.

As regards those two dimensions of the book, critical and political, I have already expressed some reservations above. Not only is the dissection a very dangerous exercise (especially for the "patient"), but one may wonder sometimes about its usefulness. The limits to such a contemporizing hermeneutics are the same as in all comparable approaches (in the "theologies of liberation" for example). They tend to disown the original tradents and recipients of the text, attributing the latter to a community that in reality comes always *second*, not primary. As regards Stahl's attribution of the book of Daniel to a certain brand of Jerusalem priests, for instance, one is entitled to ask what difference it should have made to his reading. In what way are Daniel's readers stepping up to the level of

those original messengers? The matter is particularly far-reaching as regards the victims' identity. The martyrs of 167-164 BCE are not replaceable by other victims, of other oppressions, by other madmen. The meaningfulness of the latter's martyrdom is grounded in the meaningfulness of the former's, "without confusion and without separation".

5555 S. Everett
Chicago, IL 60637 USA

André LACOCQUE

Novum Testamentum

Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums.* Theologie des Neuen Testaments (UTB für Wissenschaft). 2e éd. revue et augmentée. Tübingen et Bâle, Francke Verlag, 1995, xxv-808 p. 19 × 26,5

Une nouvelle édition, qu'un an sépare de la première, montre avec évidence le succès de l'ouvrage monumental que consacre K. Berger à la théologie du Nouveau Testament. Le sous-titre appelle cependant des précisions que le titre déjà laisse entendre. Il s'agit d'une «histoire théologique du christianisme primitif». Cela signifie d'abord que le champ d'observation peut s'étendre à l'occasion au-delà des livres canoniques et considérer les témoins que sont certains apocryphes et l'œuvre des Pères apostoliques, écrits dont une partie est contemporaine des œuvres récentes du Nouveau Testament. Plus spécifiquement, au lieu de répartir son étude selon les thèmes examinés de façon systématique, ou encore de s'attacher aux grandes figures ou secteurs théologiques (Paul, Jean, les synoptiques, etc.), l'auteur ouvre une voie originale en suivant idées, images, symboles tels qu'ils se sont développés jusqu'au IIe siècle dans des directions différentes. La comparaison est celle de l'arbre aux multiples ramifications, branchées les unes sur les autres, à partir d'un «tronc» porteur de données de base. De lui partent deux grands courants: la tradition sur Jésus et celle qui s'exprime dans les lettres.

L'ouvrage se développe en dix-neuf grandes sections. La première est une introduction; la deuxième expose les données de base dont on vient de parler. Dans la troisième l'auteur retrace la plus ancienne théologie palestinienne, avec l'apport spécifique des Hellénistes. La suite met à part la branche théologique de cachet judéo-chrétien, indépendante de la zone d'influence à laquelle seront consacrées les sept sections suivantes. Là, l'étiquette est désormais "Antioche". La raison est le rôle déterminant de la communauté établie dans cette ville quant à l'évolution et à l'expansion du christianisme. Lieu de refuge des Hellénistes pourchassés, de Paul après son évasion de Damas, de Pierre après sa «fuite» de Jérusalem, Antioche est, dès le début, le pôle opposé à Jérusalem dans l'ellipse géographique de l'histoire chrétienne primitive. Elle est aussi le «berceau» de positions chrétiennes typiques qu'on retrouve à la fois dans les quatre évangiles et les Actes,

les épîtres de Pierre, le corpus paulinien et l'Apocalypse (200). Enumérons-les. Ce sont: (1) la notion d'apôtre pour désigner l'envoyé d'une communauté muni de lettres de recommandation; (2) touchant la rédemption, la mort sanglante de Jésus interprétée selon deux schémas différents, l'un inspiré d'Ex 24,8 («le sang de la nouvelle alliance»: 1 Co 11,25, etc.), l'autre, du rite de Kippur en Lv 16 (Hébreux); (3) l'incarnation (la «chair du Christ») comme condition de la rédemption, celle-ci devant s'accomplir dans l'histoire des hommes par un Messie charnel et mortel. Celui-ci est «le Fils», titre corrélatif de celui de Père donné à Dieu et formé à partir de celui de «Fils de Dieu» (231-232). Ajouter, quant au climat psychologico-religieux, à partir des années 60 une tendance à regarder davantage vers le ciel en l'opposant à la terre: les troubles qui sévissaient en Palestine ainsi que la réévaluation des expériences pneumatiques y contribuent (232-233).

Ces données communes de base se diversifient d'abord (section VI) dans les cercles pauliniens et johanniques. Entre les deux courants un contact a déjà pu s'effectuer à Damas; en tout cas il a eu lieu à Éphèse. Des points communs essentiels rapprochent les deux mouvements issus du judéo-christianisme hellénistique: en christologie (thème de l'envoi, typologie scripturaire, etc.), en sotériologie (filiation divine, l'amour de Dieu, etc.), en théologie de l'histoire (priorité des Juifs). Issue d'Antioche est la mission auprès des païens (section VIII), mission sans passage obligatoire par le judaïsme et la circoncision (l'Esprit triomphe de l'impureté païenne). Une critique prépaulinienne de la loi rituelle s'élabore. Des accords se perçoivent entre les «lettres antiochiennes» et la tradition synoptique, accords qui, vu l'indépendance mutuelle des deux groupes de documents, indiquent des présupposés traditionnels communs (section VIII): théologie de la lumière et de l'illumination (la Transfiguration à rapprocher de 2 Co 3–4), Jésus-Christ comme mystère (Mt 11,25-29, avec 1 Co 1,18–2,10, etc.), la «forme» humaine du Fils de Dieu (Ph 2,7; Rm 8,3 et le «Verbe fait chair» du Prologue johannique), la naissance virginale, expression d'une *Niedrigkeitschristologie*, la Cène, enfin la *sequela Christi* avec le martyre. De ces données fondamentales communes aux lettres et à la tradition synoptique la section suivante (IX) nous fait passer à des points de contact particuliers, comme, par exemple, les rapports entre la *Prima Petri* et le Sermon sur la montagne, ceux qu'on perçoit entre Marc et Paul, signes non d'une dépendance mais toujours d'un héritage commun. Puis «le cercle se restreint» et, avec la section X, il s'agit désormais d'éléments qu'on ne trouve que dans les «lettres antiochiennes», sans oublier les traces qu'ils ont laissées dans la première partie des Actes. On veut parler de nombreuses données communes dérivant en particulier d'un langage missionnaire technique (notions de «signes et prodiges», le champ sémantique «parole – écouter – croire») et d'autres points, spécialement en ecclésiologie, avec le thème de l'Église édifice (1 Co, 1 P, Ep). C'est aux «trois colonnes» de l'ancienne théologie antiochienne, à savoir Paul, 1 Pierre et Hébreux, et à leurs rapports entre elles qu'est consacrée la XI[e] section: ni 1 Pierre ni Hébreux ne dépendent de Paul, mais les trois sont les témoins privilégiés de la traditions antiochienne, chacun avec ses adaptations propres (ainsi, par exemple, à propos de la foi et de la Loi chez Paul et dans Hébreux).

Avec la section XII le cercle continue de se restreindre, autour de Paul, avec les deutéro-pauliniennes (Col, Ep, Pastorales), non qu'elles ne dépendent que de Paul en se bornant à le remanier; bien plutôt, on a là une aire de même orientation et ceux qui l'habitent dérivent sans doute encore d'Antioche, en tout cas participent à la tradition antiochienne qu'ils auront véhiculée à Éphèse ou en Asie Minuere. Un front d'«adversaires», dans Colossiens et les Pastorales, marque ce groupe d'écrits d'une empreinte particulière. Dans l'ouvrage, Paul lui-même n'apparaît qu'ensuite (section XIII) où l'auteur dessine l'évolution de la pensée de l'apôtre en cinq phases (résumées 486-487), phases déterminées par son expérience personnelle ainsi que par les requêtes pratiques d'une «politique d'Église» telle qu'elle est menée spécialement à Corinthe. Éphèse après Paul (section XIV) est le lieu où l'on essaiera de souder l'héritage paulinien déjà délabré, on veut dire de refaire la synthèse tentée par Paul entre judéo- et pagano-christianisme; en outre, de combler le vide laissé par l'apôtre en matière de pratique quotidienne. De ce dernier point de vue, des missionnaires judéo-chrétiens itinérants (les «adversaires» des Pastorales) offrent aux «faibles» un programme de vie judaïsant, à l'opposé de l'*Aufklärung* paulinienne. L'épître aux Éphésiens ainsi que l'Apocalypse johannique réagissent, l'une dans un sens dégagé des obligations juives, l'autre avec une mentalité antilibérale, dans la perception d'un danger de nivellement avec l'hellénisme ambiant.

Revenons à Antioche où, avec la section XV, l'auteur nous fait sentir un second souffle. Le premier était défini par la mission païenne et son produit littéraire revêtait la forme de lettres. À présent se constituent les évangiles. Apôtres, didascales et *leaders* inspirés laissent en quelque sorte la place à Jésus, celui d'avant Pâques, dont il s'agit d'abord de dessiner les traits et d'énoncer les prérogatives tels qu'ils ont été conçus avant la composition des évangiles. Leurs premières élaborations (section XVI) sont Marc, la *Quelle* et, on s'y attend moins, l'évangile johannique, que K. Berger date d'avant 70, plus précisément, des années qui vont de la mort de Pierre (Jn 21,18), vers 66, à la ruine de Jérusalem (707-708). Ensuite (sections XVII et XVIII) nous sont présentés les évangiles de Matthieu, fixé classiquement à Antioche après 70, et celui de Luc qui, avec les Actes, serait au mieux destiné à la communauté d'Éphèse: là, plus qu'ailleurs trouvait à se réaliser le propos cher à Luc d'unir les chrétiens de double provenance; ajouter le contact avec les Pastorales, supposées, comme on l'a vu, de naissance éphésienne.

Pour finir (section XIX) l'auteur nous mène en Égypte pour tenter de soulever le voile épais qui recouvre l'histoire des origines chrétiennes de ce pays. L'Égypte, quant aux produits littéraires du christianisme primitif, est en quelque sorte «hors circuit», car aucun écrit du canon néotestamentaire sauf un, comme on va le voir, ne saurait y être localisé. Mais il est frappant de voir le nom de Jacques, frère du Seigneur, apparaître dans l'Évangile de Thomas et une série d'écrits de Nag Hammadi. De ce fait et comme le soutiennent d'autres arguments, on pourrait songer à fixer en Égypte l'épître de Jacques. Le lien étroit du judaïsme alexandrin avec Jérusalem confirme la supposition de l'auteur selon laquelle le christianisme égyptien aurait été, durant les deux premiers siècles de notre ère, de type exclusivement judéo-chrétien.

Donner même un aperçu d'un ouvrage comme celui de K. Berger est un pari impossible à tenir. Seuls les usagers peuvent en apprécier l'envergure scientifique, l'information et la documentation, plus encore l'originalité de la démarche qui s'y déploie. Certains peineront peut-être à suivre l'auteur à travers les «ramures» de l'arbre théologique, tant est grand son foisonnement. Peut-être aussi déploreront-ils de voir des thèmes importants apparaître un peu partout, au gré de leur trajectoire. Tels sont les risques de ce type d'approche, lequel n'est pas le seul possible en la matière. On hésitera aussi sans doute à se convaincre de la réalité de certains «branchements» observés par l'auteur. Ainsi, par exemple, celui qui établit des liens entre les Hellénistes et la tradition synoptique (168), ou le fait d'expliquer les données communes à Paul et à Jean à partir de la communauté judéo-chrétienne de Damas et d'une comparaison entre Actes 9 et l'évangile johannique (261-263). Telles associations entre Paul et Marc, présentées comme les signes d'un héritage commun, pourront paraître artificielles. Ainsi, il est peu vraisemblable que dans sa théorie du baptême comme mort avec le Christ (Rm 6) Paul dépende de l'idée de martyre en recoupant l'annonce d'un «baptême» faite par Jésus aux fils de Zébédée (Mc 10,38-39) (328). Il faudrait pour cela que Paul soit plus disert qu'ils ne l'est sur le martyre dans l'Église (on doutera d'autre part que l'épisode marcien ait pour but de dévaluer le martyre au profit du service). Autre exemple, à propos de la croix (351-352), sujet sur lequel l'apôtre et l'évangéliste s'expriment très différemment: Paul considère la croix du Christ, Marc essentiellement celle du disciple. Simples remarques d'un recenseur critique au gré de sa lecture. L'ouvrage mérite plus que d'être parcouru: c'est une instrument de travail dont nul, parmi les exégètes et les théologiens, ne devra se priver. À la recherche sur un vaste champ d'étude K. Berger a su grandement contribuer en ouvrant un nouveau chemin vers la connaissance de la pensée chrétienne en ses premiers jaillissements.

33, avenue Jean Rieux — S. LÉGASSE
F-31500 Toulouse

Thomas L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*. New York–Oxford, Oxford University Press, 1993. XIII-625 p. 16 × 24

Meritevole di attenzione è il commentario al vangelo di Giovanni di Thomas L. Brodie, domenicano irlandese di Crusheen, County Clare, docente di scienze bibliche prima nel West Indies e negli Stati Uniti ed attualmente in Irlanda e South Africa. È autore di alcuni scritti, tra cui un recente studio sullo sfondo storico e le origini del quarto vangelo dal titolo *The Quest for the Origin of John's Gospel. A Source-Oriented Approach* (New York–Oxford 1993), strettamente legato al presente commentario. L'A. nel commento al quarto vangelo raccoglie il frutto di vari anni di lavoro come esegeta, offrendo, anche al lettore poco esperto nel mondo biblico, nozioni semplici in riferimento alla morfologia e alla sintassi greca.

Egli, infatti, senza indulgere in disquisizioni tecniche ed erudite, espone in sintesi quanto di meglio la ricerca della critica letteraria ha offerto sul campo ed offre il suo commentario a studenti di teologia, a predicatori della Parola di Dio, e parimenti a studiosi della storia della Chiesa primitiva.

Nella prefazione Th. L. Brodie espone brevemente lo scopo e la collocazione ermeneutica dell'opera quando scrive: «The purpose here is to glean the results of the best Johannine writers and commentators of the last century, from Westcott to Beasley-Murray, and at the same time, without becoming unduly entangled in literary theory and terminology, to take account of the essential insights of modern literary criticism. The result, so it is hoped, is to clarify the gospel, particularly its unified structure and its down-to-earth spiritual message» (VII). Siamo di fronte, dunque, ad un commento al quarto vangelo che, utilizzando i migliori risultati della critica letteraria, è finalizzato alla comprensione piena, «spirituale» del testo, ed offre una struttura articolata ed unitaria dell'opera giovannea. Un sussidio che fornisce al lettore non solo un resoconto del messaggio di Gesù, ma le linee di fondo di una visione di unità umana e spirituale, che riflette tensioni e problemi della stessa vita della comunità cristiana delle origini. Certo, fra gli scritti del NT, se c'è un testo che esige di essere letto ed interpretato in chiave «spirituale» è proprio il vangelo di Giovanni, che già gli antichi hanno chiamato «spirituale», non solo perché è impregnato e come intriso della presenza dello Spirito, ma perché esige di essere compreso nella stessa sintonia in cui è stato scritto, che è di totale afferramento e di stupefatta ammirazione.

Nell'affrontare le maggiori questioni del testo l'approccio di Brodie si fa particolarmente attento ai contributi offerti dagli esegeti contemporanei e alle loro varie argomentazioni prima di giungere a proporre le sue conclusioni. Gli autori maggiormente citati nel commento sono: R. E. Brown, R. Schnackenburg, R. Bultmann, B. Lindars, R. Kysar, C. R. Dodd, E. C. Hoskyns, E. A. Haenchen, B. F. Westcott, G. R. Beasley-Murray, C. K. Barrett.

Il commento al testo evangelico è preceduto da una introduzione (3-67) e dalla traduzione del testo dal greco (71-126). L'introduzione raccoglie, in forma chiara e sintetica, alcune tra le principali questioni propedeutiche alla comprensione del vangelo giovanneo: 1. Johannine Studies: The Three Ages of Interpretation (3-10); 2. The Approach Adopted in This Commentary (11-13); 3. First Impressions of the Text: At the Level of Biography, Confusion; at the Level of the Spirit, Suggestions of Unity (15-19); 4. The Design 1. The Foundational Framework: Time and Space (21-29); 5. The Design 2. The Central Focus: Stages of Living and Believing (31-50); 6. The Design 3. A Complementary Aspect: Life as Descent and Ascent (51-53); 7. An Outline of the Essence of John's Theology: Jesus as the Spirit-Giving Healer of Human Dividednes (55-67). Per il lettore sprovveduto, che si inoltra nella penetrazione del vangelo, tali questioni introduttive risultano davvero utili. La traduzione, poi, basata su testo della United Bible Societies *Greek New Testament* (3rd ed.), offre alcune puntuali precisazioni fatte dall'A. per evitare ambiguità nei termini, nella punteggiatura, e presenta utilmente nove sezioni del testo, in modo schematico e visivo, con titoli e sottotitoli, per fa-

cilitare la comprensione dell'intera struttura del vangelo e la sua dimensione teologica e spirituale (71-125). La traduzione si conclude con l'episodio dell'adultera (7,53–8,11), che il Brodie colloca alla fine del vangelo per la sua interpolazione non giovannea (126). Circa la traduzione avremmo gradito, per un uso più pratico del testo evangelico da parte del lettore, che fosse non separata dal commento, ma posta all'inizio di ogni singola pericope interpretata dall'A.

Nel suo commento (129-596) il Brodie presenta, in dettaglio, la spiegazione di ogni singolo brano del testo strutturato, fino a mettere in luce, in forma piana ed essenziale, il contenuto proposto dall'evangelista. Infatti, prima coglie con uno sguardo d'insieme il brano, collocandolo nel suo contesto; poi, attraverso un'analisi letteraria ed interpretativa del testo che l'A. fa emergere dall'interpretazione di autori affermati, dal confronto con altri testi biblici del NT e dell'AT e dal legame con il testo che precede, giunge alla comprensione globale del brano evidenziando alcuni aspetti simbolici e spirituali applicati alla vita della comunità cristiana. Nell'insieme il significato del testo è spesso ben evidenziato, e a volte in modo originale, ma, come diremo in seguito, il Brodie non giunge sempre ad enucleare in modo unitario la catechesi soggiacente al testo che l'evangelista presenta nel suo vangelo.

Non vanno trascurati, infine, i sei Excursus che il Brodie distribuisce lungo il suo commentario su alcuni problemi posti dal testo stesso: 1. Continuity, Gradualness, and Repetition in the Narrative of 1,1–2,22; 2. Further Literary Aspects of 2,23–chapter 3; 3. Repetition and Variation in the Bread of Life Discourse (6,25-59); 4. The Story of the Adulteress and the Accusers (7,53–8,11); 5. The Structure of 8,12-47; 6. The Structure of John 14. Tali excursus si presentano come valide puntualizzazioni di argomenti, oggetto di discussione.

Circa la bibliografia (599-609) il Brodie presenta 34 titoli di commentari che utilizza nel suo volume, 3 bibliografie giovanee e circa 260 titoli di altri studi, per lo più in lingua inglese, alcuni in tedesco e francese, due in spagnolo. Commentari e studi in altre lingue vengono tralasciati, venendo così meno ad un livello internazionale più ampio e ad un maggior confronto con altri scritti, che avrebbero dato all'opera, che si qualifica anche a carattere pastorale, un orizzonte di maggior respiro. Il volume termina con un indice degli autori citati ed un secondo con soggetti e temi trattati, nel quale avremmo visto bene anche parole-chiavi e termini greci, che spesso ricorrono nel vangelo e sono essenziali per la comprensione di Giovanni.

Prima du passare ad alcune osservazioni critiche sul commento, sarà utile soffermarsi sulla struttura letteraria proposta dal Brodie. Uno dei problemi attuali più discussi fra gli studiosi è certamente quello relativo alla struttura letteraria del QV. Questa situazione critica va ricondotta non solo alla soggettività degli esegeti, ma al dato obiettivo della ricchezza e complessità del testo giovanneo. Ora la tesi strutturale che l'A. propone, con l'intento di cogliere l'unità organica, letteraria e spirituale del testo giovanneo, si presenta in questo modo. La macrostruttura è costituita da due parti principali o libri, che percorrono i tre anni della vita pubblica del Cristo fino alla sua morte e risurrezione: il libro primo abbraccia «The Years of Je-

sus' Life» (1–12) e il libro secondo «The Central Mystery Passover» (13–21). Fatta la divisione del vangelo in due parti, il Brodie esamina le varie sezioni in cui sono strutturati i due libri. Il primo libro, infatti, è diviso in tre parti: 1. The First Year (1,1–2,22), che comprende il prologo, la settimana iniziale di rivelazione del Cristo e la risposta degli uomini e la purificazione del tempio; 2. The Second Year (2,23–6,71), che parte dall'episodio di Nicodemo fino al discorso sul pane della vita; 3A. The Third Year (7,1–12,50), che va dalla festa delle Capanne fino alla risurrezione di Lazzaro e alle sue conseguenze. Il secondo libro, che narra gli ultimi episodi della vita del Cristo, sviluppa la parte finale del terzo anno della sua attività terrena: 3B. The Central Passover (13–21), comprendente l'ultimo discorso di Gesù ai discepoli nel Cenacolo (13–17); l'arresto e la croce (18,1–19,16a); la glorificazione di Gesù (19,16b–21,25).

La struttura letteraria del Brodie, che valorizza l'arco dei tre anni della vita di Cristo, contiene aspetti positivi e suscita un certo interesse per la sua semplicità e chiarezza narrativa, per lo sforzo di rimanere fedele al testo e puntuale nell'analisi letteraria, per il tentativo di raccogliere in sintesi le migliori suggestioni dei vari autori e per la ricerca di un logico legame fra struttura letteraria e teologia spirituale, tuttavia, offre il fianco ad alcune osservazioni.

In generale, gli studiosi oggi sono concordi nel presentare la divisione del vangelo in due grandi parti (1,19–12,50 e 13,1–20,31), avendo ben focalizzato la conclusione della prima in 12,37-50 e della seconda in 20,30-31, a cui vanno aggiunte poi il prologo (1,1-18) e l'appendice (21,1-25). La struttura del Brodie, allora, anche se si concentra e privilegia la narrazione in sequenza degli eventi, lascia perplessi quando affronta sia la finale della prima che della seconda parte del suo commentario, in quanto il brano-ponte fra le due parti è costituito da 12,37-50, e questo sarebbe stato utile metterlo in evidenza, utilizzando il criterio ricavato dal modo di citare la Scrittura, come dimostra C. A. Evans, «On the Quotation Formulas in the Fourth Gospel», *BZ NF* 26 (1982) 79-83, ed inoltre il capitolo 21 non va unito con il 20, in quanto, la sua redazione, come appendice al vangelo, offre al lettore una tappa successiva rispetto al capitolo precedente. Così il culmine del vangelo, anche letterariamente, non va posto nel 21, ma nel mistero pasquale che Giovanni vede realizzato sulla croce e sviluppato nelle apparizioni del Risorto del capitolo 20. Appare, invece, debole ed assai incerta la struttura interna proposta dal Brodie alle singole parti del vangelo, dove la terminologia è così profondamente intrecciata e difficile da definire, a differenza degli altri vangeli, anche se studi come quelli di G. Mlakuzhyl, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117; Rome 1987) cercano di offrire criteri validi per determinare le varie sezioni interne al testo.

Venendo poi a qualche aspetto interpretativo del testo vorrei evidenziare, in genere, il fatto che il commento teologico-spirituale dei singoli brani non risulta sempre come logica conseguenza dell'analisi letteraria analizzata in precedenza, ma piuttosto da argomentazioni prese da esegeti contemporanei o, viceversa, alcuni aspetti letterari del testo sembrano un po' forzati in funzione di un'interpretazione del testo. Si veda, ad esempio, le scene 1,35-42 e 1,43-51 dove, dalla struttura e dall'analisi del testo, il Bro-

die non ne ricava le tappe di un itinerario di vocazione cristiana o di discepolato-sequela dietro Gesu, quali: 1) la «testimonianza-annuncio» fatta dal Battista (v. 36) o da Andrea (v. 41) o da Filippo (v. 45); 2) la «sequela-cammino» dietro Gesù del futuro discepolo (vv. 37.42.47); 3) l'«incontro-comunione» vissuto con Gesù (vv. 39.42a.48); ed infine, 4) la «confessione di fede» del discepolo (vv. 41.49). Sarebbe stato utile fare altrettanto per un itinerario postpasquale dei discepoli nel capitolo 20. Oppure, viceversa, spingere l'interpretazione di alcuni testi al di là dell'analisi del testo, come risulta nella figura di Filippo, in cui l'A. vede il rappresentante della chiamata alla fede dei Greci o dei Gentili (164-166) e nella figura di Natanaele, il simbolo di un eventuale ritorno dei Giudei al Cristo (169).

Vari altri esempi si potrebbero fare per dimostrare le su accennate osservazioni, ma le ristrettezze dello spazio concesso non lo consentono. Vorrei concludere, tuttavia, che tali puntualizzazioni non intendono sminuire il valore dell'opera, che rimane un tentativo valido di interpretazione del QV, senza rimanere ingolfati nelle teorie letterarie del testo, bensì sempre aperti ad una intelligenza del testo evangelico che fa intravvedere il compimento delle promesse antiche e la sua proiezione dinamica verso l'oggi della Chiesa, che realizza nella spiritualità giovannea la presenza salvifica di Dio nella storia.

Piazza Ateneo Salesiano, 1 Giorgio ZEVINI
I-00139 Roma

Margaret E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Vol. I: *Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII* (ICC). Edinburgh, T & T Clark, 1994. XXXVI-501 p. 14 × 21

Just over a century ago, the International Critical Commentary series was inaugurated as a British and American counterpart to such eminent German series as Keil and Delitzsch's *Biblischer Commentar über das Alte Testament* and Meyer's *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. As some of the original ICC volumes are replaced (e. g., Cranfield for Sanday and Headlam on Romans; Davies and Allison for Allen on Matthew; now Thrall for Plummer on 2 Corinthians), the objectives of the series remain essentially unchanged from those stated by the original editors: to provide "critical, comprehensive" commentaries that are "based upon a thorough critical study of the original texts of the Bible and upon critical methods of interpretation" (from the "Editors' Preface" that was printed in each of the original ICC volumes). Dr. Thrall's commentary stands firmly in this tradition, and is a fully worthy addition to the series.

For better or worse, the format of this and the other new ICC commentaries also continues the series tradition. Dr. Thrall's substantial Introduction (1-77) deals with the usual kinds of historical and literary questions. In the commentary proper, each subsection begins with a

translation of the passage, followed by an overview (usually quite brief) of its contents and a verse-by-verse exegesis of the Greek text. The exegesis is punctuated by an occasional excursus on some especially important or problematic topic. As in other ICC volumes, a good deal of attention is given to textual variations and lexical issues. These are numerous, often lengthy footnotes, and the front matter includes an expansive bibliography (XIX-XXXVI). One assumes that the second volume will contain the usual indexes.

Without question, this will take its place as one of the major commentaries on 2 Corinthians (or parts of it) to have been published in the last twenty-five years. (Others would include those by Collange, 1972; Barrett, 1973; Furnish, 1984; H.-D. Betz, 1985; Bultmann, 1985 [ed. by Eric Dinkler]; R. P. Martin, 1986; Carrez, 1986; Wolff, 1989; Zeilinger, 1992.) When completed, it will also be one of the most comprehensive and detailed of these, by reason of the author's close attention both to the issues that confront interpreters of 2 Corinthians, and to the ways these have been resolved in the commentaries (ancient as well as modern) and other scholarly studies.

Like a number of recent commentators, Dr. Thrall argues that our canonical 2 Corinthians combines at least two originally independent letters, with chapters 1–8 representing the earlier (spring of 56) and chapters 10–13 the later (fall of 56). She is also inclined to the view that chapter 9 was originally separate, dispatched to the Corinthians and neighboring congregations in the summer of 56. Again like a number of others, she regards the "painful letter" (cf. 2 Cor 2,3-4) as written following Paul's second ("interim") visit, and judges it to have been lost (not preserved as 2 Cor 10–13). Although she acknowledges that 6,14–7,1 exhibits a number of non-Pauline features, she believes that these are well enough explained by Paul's dependence on some "hortatory tradition" (but not of Qumranian origin), and that one must also take account of certain specifically Pauline words, phrases, and locutions in the passage. She argues, moreover, that 6,14–7,1 makes good sense in its present context, where it serves to emphasize the "moral consequences" of faith in Christ and that "the new covenant must become a reality in believers' every day lives" (36).

Because so much of the evidence on all of these points is fragmentary and ambiguous, a commentator's own conclusions about them are less important than the thoroughness, care, and clarity with which the issues have been identified, the evidence marshaled, and the plausible options analyzed. On all of these counts, Dr. Thrall earns very high marks. She is never content with generalizations or approximations, always fair in presenting and assessing the views of others, and unfailingly judicious in forming and stating her own views. All of these qualities are exemplified in her fine discussion of 5,1-10, which is surely one of the most difficult passages in this complex letter. Her translation of these chapters is also commendable, being quite successful in conveying her understanding of Paul's Greek in generally graceful English prose (e. g., 7,5-7: "For indeed, when we came into Macedonia, our vulnerable human nature had no ease.

On the contrary, we were troubled in every way: outwardly there were disputes, inwardly fears. But the God who comforts the downcast comforted us by the arrival of Titus, and not only by his arrival but also by the intense comfort he experienced on your account, reporting to us your longing, your lamentation, your zeal on my behalf, so I rejoiced rather".).

Although Dr. Thrall is at her best when presenting and assessing the evidence and arguments for a wide range of interpretive options on particular passages and problems, she is not unwilling, on occasion, to venture an original suggestion. The most consequential of these is that Paul's comments about his ministry in chapters 1–8 are responsive to the needs of the *Jewish*-Christian members of his congregation. She suggests that non-Christian Jews were sowing seeds of doubt in their minds about the apostle and his gospel. Her hypothesis about this is developed principally on the basis of 2Cor 3,7-18 (see, especially, 239, 248, 297), where Paul emphasizes that his ministry on behalf of the new covenant is incomparably more glorious than the Mosaic covenant and ministry. Quite properly, she rejects Dieter Georgi's view (*Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* [Neukirchen-Vluyn 1964]) that this passage represents Paul's polemical reworking of an exposition of Exodus 34 by rival missionaries, who promote Moses both as a type of Christ and as the "divine man" who models their own Christian ministry. As she shows, such theories are entirely speculative, having no basis in the text. Her alternative is to view the passage as entirely Paul's own composition and primarily apologetic, meant to help the Jewish Christians of Corinth answer the claims of *non-Christian Jews* that his gospel and ministry are redundant, given the Mosaic covenant and ministry.

On Dr. Thrall's reading, this same concern lies behind Paul's comments about his ministry in chapters 4 (e.g., vv. 3-4; see 304-305) and 5. For example, the remark in 5,12 about those who boast "of the outward appearance" (her translation of *en prosōpō*) is taken as a reference to the boasting of non-Chistian Jews about the transfigured face (*prosōpon*) of *Moses* (3,7-18), not to the boasting of Paul's Christian rivals in outward signs of their own religious status (405). Similarly, the apostle's comments about God's reconciling work in Christ (5,18-20) are read as his response to Jewish claims that Moses' covenant is entirely sufficient for accomplishing atonement and restoring one's relationship with God (438-439).

The case for this hypothesis has been argued with Dr. Thrall's customary care and restraint, and it may be accepted as one plausible option. It is not without its difficulties, however. In 2,14–3,6, which Dr. Thrall herself identifies as the "introduction" to 3,7–4,6 (190), Paul contrasts his ministry with that of certain other Christian missionaries, describing them as "Peddlers of God's word" (2,17) and as needing letters of recommendation, while he does not (3,1-3). It is in this connection that he introduces two of the major themes which are developed in 3,7-18: his own ministry is of "a new covenant", and "the letter kills, but the Spirit gives life" (3,4-6). If, in fact, the apostle's worry in 3,7-18 is with criticisms from non-Christian Jews, not Christian rivals, why are the introductory paragraphs written with the latter in mind? And if he means to shift

attention from one group to another in 3,7, would he not signal this in some way to his readers?

In addition, the disavowal of self-commendation that introduces the reference in 5,12 to those who boast *en prosōpō* echoes the wording in 3,1-3, where Paul has drawn a contrast between himself and other Christian ministers. Is it not more likely, therefore, that this second reference to those who boast *en prosōpō* is, again, to the self-commendation of rival missionaries? This is also consonant with one of the complaints that he lodges against "false apostles" in chapters 10–13 (especially 10,12-13); and so is his disavowal, in 5,13, of the importance of ecstatic experiences for the work of ministry (cf. 12,1-10, where he parodies such boasting). Dr. Thrall seems to believe that these rival missionaries had not yet become a problem when chapters 1–8 were written (see 19). Perhaps she will deal with this matter more fully in the second volume of her commentary. Meanwhile, however, one is left to wonder how, in the short interval between the writing of chapters 1–8 and 10–13 (according to her chronology, no more than six months), the problem of Jewish-Christian missionaries could have so fully eclipsed the problem of non-Christian Jewish critics of the gospel. And one is also left wondering why Paul's responses to these two groups are so similar.

Dr. Thrall's hypothesis about the offense and the offender (2 Cor 2,5-11 and 7,8-12), which she had first published in 1987, is considerably more speculative, but it is also less consequential for an understanding of 2 Corinthians 1–8. According to her scenario, during Paul's second (interim) visit to Corinth, a member of the church handed over to him for temporary safe keeping a sum of money intended for his Jerusalem collection. When this money was stolen (the offense), Paul identified another man in the congregation as the thief (the offender). The congregation, however, was unpersuaded by the case against the man, and — at first — took no action against him. Undoubtedly, this scenario helps to make sense of the scraps of information that can be gathered together about the incident. It has the further advantage of relating the offense, although somewhat arbitrarily, to the apostle's collection project, about which the Corinthian Christians seem to have been ambivalent, at best. Still, this hypothetical reconstruction of events is no less speculative than any number of alternative hypotheses that could be devised to explain the same fragmentary data.

Generally, however, Dr. Thrall is wary of proposals that are mainly speculative. Indeed, what particularly commends this commentary is her judicious assessment of the evidence and arguments for a wide range of interpretative options, and her own balanced conclusions about disputed points. If Dr. Thrall does not break much new ground, she nonetheless helps us understand more fully and precisely what the issues are, and why some interpretations are better than others. This is no mean accomplishment.

What most disappoints about this fine commentary is the relatively little attention that has been paid to the way that Paul has developed his argument overall. There is no specific discussion of this in the Introduction, and (as noted above) even the overviews that precede each segment of

exegesis tend to be very brief. One learns much about the individual trees but too little about the forest in which they stand. It is not only that Dr. Thrall seems to be less interested than many recent commentators in identifying and assessing the apostle's various rhetorical strategies. She has also provided less help than one might properly expect in understanding the theological aspects of Paul's argument. Theological issues are dealt with, to be sure, as they are encountered in individual passages and verses. But one wishes for substantially more comment about the theological shape of the argument as a whole, and how it reflects Paul's own continuing thinking through of the meaning of the gospel.

Nonetheless, this first part of Dr. Thrall's commentary makes a major contribution to our understanding of 2 Corinthians; and it constitutes, as well, a most promising *arrabōn* of the commentary as it will stand complete with the publication of volume 2.

Southern Methodist University
Dallas, TX 75275-0133 USA

Victor Paul FURNISH

Varia

Elisha QIMRON–John STRUGNELL, with contributions by Y. SUSSMANN and A. YARDENI, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah* (Discoveries in the Judaean Desert). Oxford, Clarendon Press, 1994. XIV-235 p. – VIII pl. 24 × 32

Since the first announcement by Strugnell and Qimron in 1984, scholars have been eagerly awaiting publication of *Miqṣat Maʿaśe ha-Torah* (MMT). Although this is not the *editio princeps*, it will rightly serve as the point of reference for all future studies. The title is derived from a phrase near the end of the document (C 27), which is variously translated as "some of the precepts of the Torah" (Qimron and Strugnell), "pertinent works of the law" (Abegg), "matters laid down in the law" (Dombrowski), "some works of the law" (Eisenman and Wise), "einiges vom Tun der Tora" (M. Krupp). One easily recognizes the analogy with Paul's references to ἔργα νόμου (Rom 3,28; Gal 2,18–3,10). This and other parallels with the New Testament, as well as the unique evidence it provides for the development of ancient *halakhah* rightly draw the attention of scholars in a variety of disciplines to MMT. What is here presented as a single document is preserved in six (or seven?) different mss., with over fifty fragments. The mss. are designated 4Q394-399 or simply mss. a-f. The editors first offer a description and transliteration of each manuscript, including an especially thorough contribution by Ada Yardeni for 4Q397-398. In the second chapter, a composite text is reconstructed, with translation on facing page. In it all but about ten of the minor fragments (4Q394 9-10 and 4Q398 4-10) have been integrated. Copious notes, primarily of a linguistic nature, accompany the text.

The reconstructed text begins with a calendar of Sabbaths and holidays (Section A, represented only in ms. a). The next section (B) addresses about twenty distinct issues of legal interpretation, concerned primarily with purity and the Temple. A final hortatory section (C) explains the authors' separation from other people, makes references to biblical precedents, and encourages the addressee (here singular) to heed the "some of the precepts of the Torah" that the authors have written to him "for we have seen (that) you have wisdom and knowledge of the Torah". The third chapter analyzes the language of MMT, while the fourth deals with the literary and historical context in which the editors think MMT should be situated. A fifth chapter, signed by Qimron alone, provides a discussion of halakhic terminology, a schematic outline of the different halakhic rulings, and a detailed and very helped running commentary on Section B. It also includes an excellent "Bibliography on Halakha at Qumran" (124-130). Broader halakhic issues are taken up in an appendix by Yaʿakov Sussmann (179-200). Qimron and Strugnell each add a separate appendix intended to clarify and rectify views expressed in the body of the volume. A concordance and a reverse index to MMT round out the text portion. Other indices are lacking. Quality plates of all fragments are found at the end.

The diplomatic transcriptions faithfully reflect the layout, the degree of conservation of letters, final and medial letters in unexpected positions, etc. Often the editors were able to see more than is visible on the plates, especially of the poorly preserved ms. e. No photograph preserves what Strugnell claims to have seen at 4Q398 1 1. At 4Q397 6-13 7 and 8, no plate includes ו̊ ה̊ and ה̇ מ̇הרת. Unfortunately, the notes on the readings of this extremely fragmentary ms. are sparse and give no explanation why certain readings were adopted. The editors admit that their readings are often based on their understanding of the context, sometimes going against the more probable identification of the extant traces. In 4Q387 1 1 the preserved text is rendered ה̇ ואם על̇ עו̇ר̊]. But only וא and the two ע are completely legible, whereas ל is preferred over the palaeographically more probable מ, presumably based on context.

Here one touches upon the fundamental problem of how to restore such a fragmentary text. What criteria may be used for attributing a fragment to this and not to another document? The editors themselves pose this problem with regard to the calendar. Evidently they have hesitated to include it. It appears that Strugnell first suggested this join in 1960, because on the photograph PAM 43.339 (March 1960) the calendar fragments are still separate from the rest, whereas on PAM 43.521 (June 1960) they are placed next to what is now 4Q394 3a. However the *three* fragments designated here 4Q384 1-2 continue to be referred to as a separate ms., 4Q327, to be published by Talmon, in the official microfiche edition (ed. by E. Tov, Leiden 1993) and in S. Reed's *Dead Sea Scrolls Catalogue* (Atlanta 1994). The editors give no indication of this situation even though they each discuss the problematic relationship between the calendar and Section B and C (Qimron p. 201; Strugnell p. 203). Beside the absence of the calendar in ms. b, numerous differences between the calendrical portion and the

other parts of what is called ms. a, including literary genre, content, column size, letter size and shapes (!) are noted by the editors. All these elements taken together make it unlikely that a complete calendar formed part of MMT.

Strugnell and Qimron identify 23 framents as belonging to 4Q397. They are able to integrate all of them into their composite text, even though fr. 4 has no overlaps with other mss. and in other cases overlaps are minimal. This reconstruction is certainly helpful, but its character as a (good) working hypothesis must not be forgotten. Similarly the English version of the famous phrase "we have separated ourselves from the multitude of the people" (C 7) carries no indication of any uncertainties. Yet, in the original פרשנו מרוב העם only 7 out of 12 letters are indicated as complete and certain. This reviewer would consider also ב uncertain. Of the word העם only the article and a trace of ע are preserved. Therefore other scholars have proposed to read העדה or העצה. thus suggesting a split within a group, rather than a separation from the multitude of the people. Any change in reconstructing this phrase can have important repercussion on the interpretation of the historical setting and significance of MMT. These few examples of textual uncertainties could be multiplied, but they are sufficient to emphasize how much caution is needed in drawing conclusions based on fragmentary or ambiguous evidence.

Qimron offers a very detailed discussion of the language of MMT and concludes: "An analysis shows that lexical material that is not found in Classical Biblical Hebrew predominates in MMT, and the overriding majority of these words belong to Mishnaic Hebrew alone" (102). His own quantitative analysis of lexical elements indicates however that about 80 of them are attested elsewhere for the Second Temple period or earlier, whereas 10 are known only from Mishnaic or later Hebrew. One can only agree with Qimron that "in the area of halakhic terminology and its history, MMT makes an important contribution" (138). But when he asserts that expressions known to us hitherto only from rabbinic literature "constitute the most significant contribution of MMT" (ibid.), doubt sets in. Under the heading "Juridical Expressions Hitherto Known Only from Rabbinic Literature" he lists 12 items (141-142). Of these, three are found at least once in the Hebrew Bible (#2B, 6, 9); four have a form or meaning different from the one in the Mishnah (#1, 5, 7, 10); one is fragmentary in MMT and therefore uncertain (#4); one "is not known to us from any Hebrew source other than MMT" (#11). This leaves us with ארץ ישראל as, possibly, a "geo-halakhic" rather than a "geo-political" expression (#3); פרת החטאת (#1) "the phrase which replaces the Biblical חטאת or פרה " (Lev 4,8 however has פר החטאת); and last but not least אומרים (#8) in the sense of "decide on halakha", with "a distinct polemical nuance" (the antitheses in Matt 5,21-48 come to mind). This participle appears in lines B 55 and B 73 (not in B 50), but is translated "(we) are of the opinion". In the reviewer's opinion, the themes and procedures in Section B of MMT are the earliest representative of the type of halakhic controversy familiar from the Mishnah. The language, however, is not to be associated too closely with

Mishnaic Hebrew. It is at least equally close to Second Temple Period Hebrew and has of course some peculiarities of its own.

The chapter on "The Literary Character of MMT and Its Historical Setting" is the most problematic one. First of all, the editors have courageously changed their mind on the literary genre of MMT. But unfortunately this change has not been carried through consistently. They state: "Our initial description of MMT, as a letter from the Teacher of Righteousness to the Wicked Priest, pleasantly startling though it was, is probably to be modified. Rather than a personal letter, it is probably a treatise on certain points of traditional Zadokite legal praxis" (121). Strugnell in his Appendix (204) goes a step further: "the suggestion, mentioned in the main part of this volume, that this was a treatise rather than a letter, should be withdrawn. In its place, we should view these lines (B 1-3) as a free-standing introduction to a collection of laws, perhaps consciously modelled on the opening of Deuteronomy" (for a more detailed presentation of Strugnell's latest views, cf. his "MMT: Second Thoughts on a Forthcoming Edition", *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* [eds. E. Ulrich – J. VanderKam] [Notre Dame 1994] 57-73). Nevertheless, it is asserted elsewhere that "MMT is a letter... addressed to a person, probably a Pharisee, who understood and apparently spoke a kind of Mishnaic Hebrew" (104). These factors are deemed to help explain "the high ratio of Aramaic and mishnaic elements" in MMT. Elsewhere Qimron suggests that the addressee was the Wicked Priest, one of the Hasmonean kings (*sic*), and that the Pharisees are referred to in the third person (the "they" group) in MMT. He further suggests on the basis of 4QpPs37 that the Wicked Priest reacted to MMT by trying to kill the Teacher of Righteousness (175). These are interesting, yet in part mutually exclusive, attempts to make sense of the complexities and uncertainties of MMT.

The historical setting of MMT depends first on the dates of the extant mss. Strugnell, and Yardeni date all mss. palaeographically between "early Herodian" and "mid-Herodian" (6, 14, 18, 25, 34, 39). Therefore, one is surprised to read: "As has been shown in the paleographical analysis of the individual manuscripts (above § 2.1) (*sic*, section not in printed volume), the oldest manuscript dates from about 75 BCE, and the youngest from about 50 CE" (109). In any case, one may safely exclude the dates suggested for the document by Eisenman and Wise (40-60 CE), and by Dombrowski (90/100 CE). Strugnell and Qimron suggest 159-152 BCE, a period when the Hasmonean Jonathan had a leadership role without being high priest (and hence "Wicked Priest"), and a time when the Teacher of Righteousness possibly but not necessarily functioned as high priest. This is a responsible working hypothesis that has more likelihood than other suggestions. Yet, it should not be considered a definitive answer to the puzzle provided by MMT. Overall, the editor's painstaking labor has produced a superb tool for future research. To assist such research, a table has been added here to facilitate location of the fragments used in their reconstruction of the text.

4QMMT Fragments in the Composite Text

Section & Line	4Q394(a) Fr./Col.	4Q395 (b) Fr./Col.	4Q396 (c) Fr./Col.	4Q397 (d) Fr./Col.	4Q398 (e) Fr./Col.	4Q399 (f) Fr./Col.
A 1-18	1-2 i-v					
A 19-21	3a-4 i					
B 1-4	3a-4 i					
B 5-16	3a-4 i	1				
B 17-18	5	1				
B 19-20	5					
B 21				1-2		
B 22-24				1-2	1-3	
B 25	reconstructed					
B 26-28	3b, 6			3		
B 29-32	3b, 7			3		
B 32-34				3		
B 35			1 i			
B 36-37	8 iii		1 i	4		
B 38	8 iii		1 i			
B 39-40	8 iii		1 i	5		
B 41				5		
B 42-48	8 iii			5		
B 49-50	8 iii		1 2 ii			
B 51-55	8 iv		1-2 ii			
B 56-58	8 iv		1 ii	6		
B 59-60	8 iv		1 ii	6-8		
B 61-62	8 iv		2 iii	6-8		
B 63-64	8 iv		2 iii	6, 7		
B 65-66	8 iv		2 iii	6, 9, 11-13		
B 67-68			2 iii	9, 11-13		
B 69-70			2 iii	9, 10, 11-13		
B 71			2 iii	10, 11-13		
B 72-79			2 iv	10, 11-13		
B 80-81			2 iv	10		
B 82			2 iv			
C 1-8				14-21		
C 9-12				14-21	14-17 i	
C 13					14-17 i	
C 14-16				14-21	14-17 i	
C 17				14-21		
C 18				20-21	11-13	
C 19-21				22	11-13	
C 22-24					11-13	
C 25					14 ii	
C 26-28					14 ii	1
C 29-30				23	14 ii	1
C 31-32					14 ii	1

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Joseph SIEVERS

Michele PICCIRILLO – Eugenio ALLIATA, *Umm al-Rasas Mayfaʿah*. I: *Gli scavi del complesso di Santo Stefano* (SBF Collectio Maior 28). Jerusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 1994. 376 p. XXV tavole; III piante 21,5 × 28,5

Readers of *Biblica* will have doubtless appreciated the splendid color photography of Piccirillo's 1994 *With Jesus in the Holy Land.* Now in this Umm-Rasās volume with Father Alliata in equally resplendent photography he gives us a massive and scholars survey of a portion of his East-Jordan excavations.

Umm al-Rasās is a desert site 30 km southeast of Madaba, somewhat northeast of Arnon valley. Though remote and inaccessible, its abundant surface remains of stone architecture were noticed and visited by scholars since 1807. Now thanks to the further treasures of early Christianity brought to light by the excavation, the site is being made the center of a spacious "architectural park" (333-335). Piccirillo's proposal to identify the site with Kastron Mefaa (47-54) was put forward chiefly in his McCarthy Lecture at the Pontifical Biblical Institute published in *Biblica* 71 (1990) 527-541.

The core of the present volume is the discovery and description (with 23 color-plates) of a mosaic church dedicated to St. Stephen by the bishop Sergius in 587 AD. A central panel names the mosaicists Staurachios (of Heshbon) and Euremios, dated 756 AD. The numerous floral designs are analyzed in detail; there are also attractive scenes of birds, food-baskets, and donors amid trees along with a city-plan. No specifically biblical scene is noticed, but there is a view of the Earth and a lively lad in his boat on the Nile. These scenes are illustrated by 62 smaller photos (mostly in color) and drawings, with ample description in Italian and English.

Among the other well-known scholars contributing to this volume may be noted É. Puech on a "Christo-Palestinian inscription"; M.C.A. MacDonald on Thamudic and Nabatean inscriptions; N. Duval on architectural representations; and A. Niccacci on Mefaat in the Bible (Josh 13,18; 21,37); 1 Chr 6,64; Jer 48,21). Also worthy of note is the lonely tower of p. 8, majestic and serene though too far from the main ruins to be included in any of their photographs.

Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Robert NORTH, SJ

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Internet Access to Biblical Literature Documented in Innsbruck (BILDI)

Since May 1995 the internet address httm://starwww.uibk.ac.at offers free access to Biblical Literature Documented in Innsbruck (BILDI) (a documentation of biblical and biblical-archaeological literature published in articles and monographs). Started as a card-index file (1980-1984) the documentation has been computerized since 1985 and is maintained by the members of the department of Old and New Testament Studies with the support of the Computer Center of the University of Innsbruck.

At the moment it contains approximately 60,000 classified titles: about 30,000 of these are taken from 85 of the most relevant periodicals and from about 400 other periodicals and annuals, about 24,000 are taken from collected works and *Festschriften*; the remaining titles are biblical monographs.

All titles within the documentation can be searched with search-terms such as author, editor, title, year of publication, periodical title and series etc. In particular subjects / key-words (e.g. "Zeloten") as well as biblical passages (e.g. "Mt 25*", "Gen 06,04-09" or "Gen 06,04*") can be searched. Furthermore it is possible to combine several search terms (e.g. "Jeremiabuch" and "Septuaginta" from "1990" to "1996"). Some hints for search options, special characters, spelling of biblical names and biblical abbreviations are given in the enclosed Help-File. There you can also find a list of the above-mentioned 85 journals and periodicals which are fully recorded.

Users entering the database from German speaking countries receive the mask as well as the Help-File in German, from everywhere else it is in English. A change is possible by using "http://starwww.uibk.ac.at/theologie/theologie-en.html" instead of "http://starwww.uibk.ac.at/theologie/theologie-de.html".

For questions, suggestions, comments, please contact:

Dr. Josef Oesch, Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck, Europe. E-Mail: Josef.Oesch@uibk.ac.at

Dr. Konrad Huber, Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck, Europe. E-Mail: Konrad.Huber@uibk.ac.at

Colloquium Biblicum Lovaniense

The forty-sixth Colloquium Biblicum Lovaniense will take place from 30 July to 1 August 1997 at the Catholic University of Leuven, Belgium. The theme is "Qohelet in the Context of Wisdom". Proposals for short papers should be submitted to the Chair:

Prof. Antoon Schoors
Chair of the Colloquium Biblicum Lovaniense 1997
Faculteit Letteren
Blijde-Indokomststraat 21
B-3000 Leuven
tel: +32 16 32 4937
fax: +32 16 32 4932
E-mail: Oriental.studies@arts.kuleuven.ac.be

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

An dieser Stelle werden die für *Biblica* eingesandten Bücher verzeichnet. Eine Beurteilung ist damit nicht gegeben. Werke, die von der Redaktion nicht ausdrücklich erbeten worden sind, werden nicht zurückgesandt, auch wenn ihnen eine weitere Besprechung nicht zuteil werden kann.

Eingesandte Bücher und Artikel gehen an den Redaktor des *Elenchus of Biblical Bibliography* zur Anzeige nach dessen Gutbefinden.

Die Anschrift, an die wir die Sendungen zu richten bitten, ist: Schriftleitung *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italien.

AA. VV., *Des femmes aussi faisaient route avec lui.* Perspectives féministes sur la Bible (Sciences bibliques, études 1). Montréal, Éditions Médiaspaul, 1995. 230 p. 14 × 21,5. $26.95

Aḥituv, Shmuel, *Joshua.* Introduction and Commentary (Mikra Leyisra'el. A Bible Commentary for Israel). Jerusalem, The Magnes Press, 1995. xv-408 p. 16 × 25

Argall, Randal A., I Enoch *and Sirach.* A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment (SBL Early Judaism and its Literature 8). Atlanta, Scholars Press, 1995. xiii-304 p. 15,5 × 23. Cloth: $34.95; paper: $24.95

Artz, Peter, et al. (eds.), *Sprachliche Schlüssel zur Sapientia Salomonis (Weisheit)* (Sprachliche Schlüssel zu den Deuterokanonischen Schriften [Apokryphen] des Alten Testaments). Salzburg, Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft, 1995. 186 p. 16 × 23

Barbaglio, Giuseppe, *La prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. 931 p. 16,5 × 24. Lit. 112.000

Barr, James, *Éden et la quête de l'immortalité* (Lire la Bible). Paris, Éditions du Cerf, 1995. 208 p. 11,5 × 18. FF 120

Bauckham, Richard (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting.* Volume 4; Palestinian Setting. Grand Rapids, W. B. Eerdmans – Carlisle, The Paternoster Press, 1995. xiv-526 p. 16 × 24. $37.50

Bengtsson, Per Å., *Two Arabic Versions of the Book of Ruth.* Text Edition and Language Studies (Studia Orientalia Lundensia 6). Lund, University Press, 1995. xxxiii-214 p. 15,5 × 22. SEK 221,–

Betz, Otto – **Riesner,** Rainer, *Gesù, Qumran e il Vaticano.* Chiarimenti. Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1995. 269 p. 15 × 21

Bieberstein, Klaus, *Josua - Jordan - Jericho.* Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6 (OBO 143). Freiburg, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. XII-483 p. 16,5 × 23,5. SFr 50,–

Bimson, John J. (ed.), *Illustrated Encyclopedia of Bible Places.* Towns and Cities. Countries and States. Archaeology and Topography. Leicester, Inter-Varsity Press, 1995. 319 p. 20 × 27

Bissoli, Giovanni, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria.* Studio sulla corrispondenza fra tempio celeste e tempio terrestre (Studium Biblicum Franciscanum - Analecta 37). Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995, XIV-239. 16,5 × 23,5. Lit. 40.000

Blanchard, Yves-Marie, *Des signes pour croire?* Une lecture de l'évangile de Jean (Lire la Bible 106). Paris, Éditions du Cerf, 1995. 170 p. 11,5 × 18. FF 95,–

Blenkinsopp, Joseph, *Sage, Priest, Prophet.* Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel (Library of Ancient Israel). Louisville, John Knox Westminster, 1995. XI-191 p. 15 × 23,5. $20.00

Bodine, Walter R. (ed.), *Discourse Analysis of Biblical Literature.* What It Is and What It Offers (SBL Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1995. X-264 p. 14 × 21,5. Cloth: $44.95; paper: $29.95

Brawley, Robert L., *Text to Text Pours Forth Speech.* Voices of Scripture in Luke-Acts (Indiana Studies in Biblical Literature). Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press, 1995. XI-178 p. 16 × 23,5. $27.95

Brown, Raymond E., *Introduzione alla Cristologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca biblica 19). Brescia, Queriniana, 1995. 224 p. 16 × 23. Lit. 35.000

Bryan, David, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality* (JSPSS 12). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. 303 p. 14,5 × 22,5. £40.00 – $60.00

Bsteh, Andreas (Hrsg.), *Der Islam als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur Religionstheologie 1). Mödling, Verlag St. Gabriel, 1994. 545 p. 14 × 20,5. ÖS 298 – DM 42,80 – SFr 39,80

Carroll, R. M. Daniel – **Clines,** David J. A. – **Davies,** Philip R. (eds.), *The Bible in Human Society.* Essays in Honour of John Rogerson (JSOTSS 200). Sheffield, Academic Press, 1995. 479 p. 16 × 24. £53.00 – $79.50

Chieregatti, Arrigo, *Giobbe.* Lettura spirituale (Conversazioni bibliche). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. 235 p. 11 × 18,5. Lit. 23.000

Chow, Simon, *The Sign of Jonah Reconsidered.* A Study of Its Meaning in the Gospel Traditions (ConBNT 27). Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1995. 244 p. 15,5 × 23,5. SEK 182.00

Clines, David J. A., *Interested Parties.* The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (JSOTSS 205 – Gender, Culture, Theory 1). Sheffield, Academic Press, 1995. 296 p. 16 × 24. Cloth: £40.00 – $58.50; paper: £14.95 – $18.50

Cook, John G., *The Structure and Persuasive Power of Mark.* A Linguistic Approach (SBL Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1995. XVII-384 p. 14 × 21,5. Cloth: $44.95; paper: $29.95

Dautzenberg, Gerhard, *Studien zur Theologie der Jesustradition* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände – Neues Testament 19). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1995. XI-423 p. 14,5 × 20,5. DM 79, – (DM 71,10) – ÖS 585, – (ÖS 526,–) – SFr 78, – (SFr 70,–)

Davies, Eryl W., *Numbers* (The New Century Bible Commentary). Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishers, 1995. XLI-378 p. 13,5 × 21,5. $23.00

Dohmen, Christoph – **Söding,** Thomas (Hrsg.), *Eine Bibel - zwei Testamente: Positionen biblischer Theologie* (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1893). Paderborn – München – Wien – Zürich, Schöningh, 1995. 318 p. 12 × 18,5. DM 28,80

Dotan, Aron – **Tal,** Abraham (eds.), "*Teʿuda*" (Studies in Hebrew Language 9). Tel Aviv, Ramot Publishing, 1995. xv-308 p. 16 × 23

Dudley-Smith, Timothy, *John Stott.* A Comprehensive Bibliography. Leicester, InterVarsity Press, 1995. 156 p. 13,5 × 21. £9.99

Dumais, Marcel, *Le sermon sur la montagne.* État de la recherche. Interprétation. Bibliographie. Paris, Letouzey et Ané, 1995. 331 p. 16 × 24. FF 199,–

Dunn, James D. G., *1 Corinthians* (New Testament Guides). Sheffield, Academic Press, 1995. 118 p. 14 × 21,5. £6.95 – $9.95

Eaton, J. H., *Psalms of the Way and the Kingdom.* A Conference with the Commentators (JSOTSS 199). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. 144 p. 14,5 × 22,5. £22.50 – $33.50

Edelman, Diana V. (ed.), *The Triumph of Elohim.* From Yahwisms to Judaisms (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 13). Kampen, Kok Pharos, 1995. 262 p. 15 × 23. Dfl 69.90

Edelman, Diana Vikander (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother.* Edom and Seir in History and Tradition (Archaeology and Biblical Studies 3). Atlanta, Scholars Press, 1995. XIV-190 p. 15 × 23. Cloth: $39.95; paper: $24.95

Elias, Jacob W., *1 and 2 Thessalonians* (Believers Church Bible Commentary). Scottdale – Waterloo, Herald Press, 1995. 400 p. 14,5 × 22,5. $17.95 (Canada: $25.75)

Fernández Tejero, Emilia, *La Masora Magna del Códice de Profetas de El Cairo.* Transcripción alfabético-analítica (Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 58). Madrid, Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995. 331 p. 19 × 27

Fischer, Irmtraud, *Tora für Israel - Tora für die Völker.* Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk. 1995. 135 p. 13,5 × 21. DM 39,80 (35,80) – ÖS 295 (265) – SFr 39,80 (35,80)

Flavius Josèphe, *Les Antiquités Juives. Livres IV et V.* Introduction et texte. Traduction et notes par Étienne Nodet avec la collaboration de Serge Bardet et Yohannan Ledermann. Paris, Éditions du Cerf, 1995. XXI-202 p. 12,5 × 19,5. FF 200

Fleddermann, Harry T., *Mark and Q.* A Study of the Overlap Texts. With an Assessment by F. Neyrinck (BETL 122). Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1995. XI-307 p. 16 × 24,5. BF 1800,–

Foerster, Gideon, *Masada V.* The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports. Jerusalem, The Israel Exploration Society - The Hebrew University of Jerusalem, 1995. XXVI-238 p. 25 × 31,5. $80.00

Gaventa, Beverly Roberts, *Mary.* Glimpses of the Mother of Jesus (Studies on Personalities of the New Testament). Columbia, University of South Carolina Press, 1995. XIV-164 p. 16 × 23,5. $34.95

Goshen-Gottstein, M.H. (ed.), *The Book of Isaiah* (The Hebrew University Bible Project). Jerusalem, The Magnes Press, 1995. XLVII-297-50 p. 22 × 28,5. $98.00

Gourgues, Michel – **Laberge,** Léo (éds.), «*De bien des manières*». La recherche biblique aux abords du XXI[e] siècle. Actes du Cinquantenaire de L'ACEBAC. Montréal, Éditions Fides – Paris, Éditions du Cerf, 1995. 485 p. 13,5 × 21,5. FF 250,–

Grassi, Joseph A., *Rediscovering the Jesus Story.* A Participatory Guide. New York – Mahwah, Paulist Press, 1995. IX-218 p. 15,5 × 23. $12.95

Grasso, Santi, *Il Vangelo di Matteo* (Collana Biblica). Roma, Edizioni Dehoniane, 1995. 696 p. 15 × 21. Lit. 55.000

Green, Joel B. (ed.), *Hearing the New Testament.* Strategies for Interpretation. Grand Rapids, W.B. Eerdmans – Carlisle, The Paternoster Press, 1995. XVI-444 p. 15 × 23. $25.00

Grelot, Pierre, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean.* Enquête historique et réflexion théologique (Cahiers de la Revue Biblique 34). Paris, J. Gabalda, 1995. 211 p. 16 × 24. FF 330

Harrisville, Roy A. – **Sundberg,** Walter, *The Bible in Modern Culture.* Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann. Grand Rapids, W.B. Eerdmans, Publishers, 1995. XI-282 p. 15,5 × 23. $20.00

Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kapitel. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Hans-Jürgen **Becker** (Universal Bibliothek 1733). Stuttgart, Philipp Reclam, 1995. 352 p. 9,5 × 15. DM 14 – SFr 14 – ÖS 109,–

Koester, Craig R., *Symbolism in the Fourth Gospel.* Meaning, Mystery, Community. Minneapolis, Augsburg Fortress Publishers, 1995. XII-300 p. 15 × 22,5

Kwok, Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (The Bible and Liberation Series). Maryknoll, Orbis Books, 1995. XVI-136 p. 15,5 × 23,5

Laato, Antti, *History and Ideology in the Old Testament Prophetic Literature.* A Semiotic Approach to the Reconstruction of the Proclamation of the Historical Prophets (ConBib OT 41). Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1995. X-435 p. 16 × 23

Landy, Francis, *Hosea* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. 192 p. 16 × 24. £30.00 – $50.00

Lavoie, Jean-Jacques, *Qohélet.* Une critique moderne de la Bible (Parole d'actualité 2). Montréal, Éditions Médiaspaul, 1995. 147 p. 20,5 × 14. $19.95

Leenhardt, Franz-J., *L'épître de saint Paul aux Romains* (Commentaire du Nouveau Testament – Deuxième série VI). 3e édition. Genève, Labor et Fides, 1995. 252 p. 18 × 24. SFr 42,–

Licht, Jacob, *A Commentary on the Book of Numbers XXII-XXXVI* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem). Jerusalem, The Magnes Press, 1995. 209 p. 16 × 23. $18.00

Mainville, Odette, *La Bible au creuset de l'histoire*. Guide d'exégèse historico-critique (Sciences bibliques - Études, Instruments 2). Montréal, Éditions Médiaspaul, 1995. 151 p. 14 × 21,5. $24.95

Malina, Bruce J., *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody, Hendrickson Publishers, 1995. XVII-317 p. 16 × 23,5

Manns, Frédéric, *Il giudaismo*. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento (Studi biblici 25). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. 253 p. 14 × 21,5. Lit. 35.000

Maori, Yeshayahu, *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem). Jerusalem, The Magnes Press, 1995. 403 p. 16 × 23,5. $23.00

Martin, James D., *Proverbs* (Old Testament Guides). Sheffield, Academic Press, 1995. 104 p. 14 × 21,5. £6.95 – $9.95

McQueen, Larry, *Joel and the Spirit*. The Cry of a Prophetic Hermeneutic (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 8). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. 125 p. 15,5 × 23,5. £10.95 – $12.95

Metzger, Thérèse, *Die Bibel von Meschullam und Joseph Qalonymos* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 42). Würzburg, Kommissionsverlag Ferdinand Schöning, 1994. 148 p. 15,5 × 23

Minissale, Antonio, *La versione greca del Siracide*. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico (AnBib 133). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995. 332 p. 16,5 × 24. Lit. 65.000 – $44.00

Morris, Leon, *The Gospel According to John*. Revised Edition (NICNT). Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1995. XXII-824 p. 24,5 × 17. $42.00

Morrow, William S., *Scribing the Center*. Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1–17:13 (SBL Monograph Series 49). Atlanta, Scholars Press, 1995. XI-271 p. 15,5 × 23. Cloth: $49.95; paper: $33.95

Munro, Jill M., *Spikenard and Saffron*. The Imagery of the Song of Songs (JSOTSS 203). Sheffield, Academic Press, 1995. 166 p. 16 × 24. £27.00 – $40.00

Neri, Umberto (a cura di), *Genesi*. Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione. AT 1 (Testi e commenti). Bologna, Edizione Dehoniane, 1995. CXLVI-662 p. 18 × 25. Lit. 94.000

Neri, Umberto (a cura di), *Lettera agli Efesini* (Biblia. NT 9). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. XCV-191 p. 24,5 × 18. Lit. 52.000

Newport, Kenneth G. C., *The Sources and* Sitz im Leben *of Matthew 23* (JSNTSS 117). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. 186p. 14 × 22,5. £35.00 – $55.00

Nobile, Marco, *Introduzione all'Antico Testamento.* La letteratura veterotestamentaria (Epifania della Parola. Nuova serie 5). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. 221 p. 24 × 17. Lit. 28.000

Noël, Filip, *De compositie van het Lucasevangelie in zijn relatie tot Marcus.* Het probleem van de "grote weglating" (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België -Letteren 56,150). Brussel, Koninklijke Academie, 1994. 291 p. 18 × 26

O'Callaghan, José, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento.* Papirología neotestamentaria (En los origenes del cristianismo). Córdoba, Ediciones El Almendro, 1995. 149p. 16 × 24. Ptas 2.700

Ognibeni, Bruno, *La seconda parte del* Sefer ᵓoklah weᵓoklah. Edizione del ms. Halle, Universitätsbibliothek Y b 4° 10, ff. 68-124. Madrid, Instituto de Filología del CSIC – Fribourg, Université, 1995. LIII-556p. 19 × 27

O'Neill, John C., *Who Did Jesus Think He Was?* (Biblical Interpretation Series 11). Leiden, E. J. Brill, 1995. 238p. 16,5 × 24,5. Dfl 120.00 – $71.00

Ortega Monasterio, Maria Teresa, *La Masora Parva del Códice de Profetas de El Cairo.* Casos *lêt* (Textos y estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 59). Madrid, Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995. 216p. 19 × 27

Ortiz V., Pedro, *Los Salmos.* Oración del pueblo de Dios. Traducción del hebreo y anotaciones (Biblica). Santafé de Bogotá, Ediciones San Pablo, 1995. 253p. 21 × 14

Padovese, L. (a cura di), *Atti del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua Storia 9). Roma, Istituto Francescano di Spiritualità - Pontificio Ateneo Antoniano, 1995. 219p. 16 × 22,5

Piñero, Antonio – **Peláez,** Jesús, *El Nuevo Testamento.* Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos. Córdoba, Ediciones El Almendro, 1995. 569p. 16 × 24

Porter, Stanley – **Tombs,** David (eds.), *Approaches to New Testament Study* (JSNTSS 120). Sheffield, Academic Press, 1995. 392p. 14 × 22,5. £43.00 – $64.00

Prévost, Jean-Pierre, *Pour lire les prophètes.* Ottawa, Novalis - Université Saint-Paul – Paris, Éditions du Cerf, 1995. 204p. 21 × 21,5

Prigent, Pierre, *L'art des premiers chrétiens.* L'héritage culturel et la foi nouvelle. Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1995. 277p. 22 × 16

Raurell, Frederic, «*I Déu digué ...*». La Paraula feta història. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1995. IX-462p. 17 × 24,5

Richard, Earl J., *First and Second Thessalonians* (Sacra Pagina 11). Collegeville, The Liturgical Press, 1995. XV-409p. 16 × 23,5

Rius-Camps, Josep, *Comentari als Fets dels Apòstols.* Vol. III: «Fins als confins de la terra» (Ac 13,1–18,23) (Col·lectània Sant Pacià 54). Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya – Herder, 1995. 336p. 15,5 × 21,5

Robertson Smith, William, *Lectures on the Religion of the Semites.* Second and Third Series. Edited by John Day (JSOTSS 183). Sheffield, Academic Press, 1995. 148 p. 14,4 × 22,5. £27.00 – $40.00

Rogerson, John W. – **Davies,** Margaret – **Carroll,** R. M. Daniel (eds.), *The Bible in Ethics.* The Second Sheffield Colloquium (JSOTSS 207). Sheffield, Academic Press, 1995. 379 p. 16 × 24. £49.00 – $74.00

Romero-Pose, Eugenio (ed.), *Plèroma.* Salus carnis. Miscelánea en homenaje a Antonio Orbe S. J. Santiago de Compostela, Compostellanum, 1990. 657 p. 17 × 24

Savage, Timothy B., *Power through Weakness.* Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians (SNTS Monograph Series 86). Cambridge, University Press, 1995. XVI-251 p. 14,5 × 22,5. £35.00 – $54.95

Savoca, Gaetano (a cura di), *Traduzione interlineare della Genesi sul testo della BHS.* Messina, ACCT, 1995. 280 p. 13 × 19,5. Lit. 26.000

Scarpat, Giuseppe (a cura di), *Libro della Sapienza.* Volume secondo (Biblica 3). Brescia, Paideia, 1996. 546 p. 16,5 × 24

Scheuermann, Georg, *Gemeinde im Umbruch.* Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium (Forschung zur Bibel 77). Würzburg, Echter Verlag, 1996. XI-279 p. 15,5 × 23,5. DM 39 – ÖS 289 – SFr 39,–

Scriba, Albrecht, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie.* Seine Elemente, Einbindung in Geschehensablaüfe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur (FRLANT 167). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 274 p. 16 × 24. DM 98,00

Sierra, Sergio J. (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture* (La Bibbia nella storia 18). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. 525 p. 14 × 21,5. Lit. 58.000

Smith-Christopher, Daniel (ed.), *Text and Experience.* Towards a Cultural Exegesis of the Bible (The Biblical Seminar 35). Sheffield, Academic Press, 1995. 354 p. 16 × 23,5. £19.95 – $24.50

Söding, Thomas (Hrsg.), *Der Evangelist als Theologe.* Studien zum Markusevangelium (SBB 163). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk 1995. 195 p. 21 × 13,5. DM 59 (53,10) – ÖS 437 (393) – SFr 58 (52)

Sollamo, Raija, *Repetition of the Possessive Pronouns in the Septuagint* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 40). Atlanta, Scholars Press, 1995. VI-120 p. 14,5 × 22,5. $39.95

Stahl, Nanette, *Law and Liminality in the Bible* (JSOTSS 202). Sheffield, Academic Press, 1995. 104 p. 16 × 24. £25.00 – $37.50

Staley, Jeffrey L., *Reading with a Passion.* Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John. New York, Continuum Books, 1995. XII-270 p. 16 × 23,5. $27.95

Steymans, Hans Ulrich, *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145). Freiburg, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. XI-425 p. 16,5 × 23,5. SFr 125,–

Stoebe, Hans Joachim, *Das zweite Buch Samuelis.* Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen (Kommentar zum Alten Testament VIII 2). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1994. 550 p. 17,5 × 25. DM 350,–

Thurén, Lauri, *Argument and Theology in 1 Peter*. The Origens of Christian Paraenesis (JSNTSS 114). Sheffield, Academic Press, 1995. 251 p. 14,5 × 22,5. £35.00 – $52.50

Valentini, Donato (a cura di), *La teologia della rivelazione* (Studi religiosi). Padova, Edizioni Messaggero, 1996. 260 p. 14 × 21. Lit. 29.000

van der Horst, Pieter W. (ed.), *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World* (Utrechtse Theologische Reeks 31). Utrecht, Universiteit – Faculteit der Godgeleerdheid, 1995. 166 p. 15 × 21. Dfl 39,–

Vermes, Geza, *The Dead Sea Scrolls in English*. Fourth Edition. Sheffield, Academic Press, 1995. LVII-392 p. 16,5 × 24. £25.00 – $45.00

Vita, Juan-Pablo, *El ejército de Ugarit* (Banco de datos filológicos semíticos noroccidentales - monografías 1). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995. XIII-235 p. 17 × 24

Waldstein, Michael – **Wisse,** Frederik (eds.), *The Apocryphon of John*. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33). Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995. IX-244 p. 23 × 24,5. Dfl 150,00 – $97.00

West, Gerald, *Biblical Hermeneutics of Liberation*. Modes of Reading the Bible in the South African Context. Second Revised Edition (The Bible and Liberation Series). Maryknoll, Orbis Books, 1995. 350 p. 15 × 21

Wilson, Ian, *Out of the Midst of the Fire*. Divine Presence in Deuteronomy (SBL Dissertation Series 151). Atlanta, Scholars Press, 1995. XIV-257 p. 14 × 21,5. Cloth: $29.95; paper: $19.95

Winninge, Mikael, *Sinners and the Righteous*. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters (ConBNT 26). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1995. 372 p. 15,5 × 23

Wolfers, David, *Deep Things out of Darkness: The Book of Job*. Essays and a New English Translation. Kampen, Kok Pharos, 1995. 549 p. 15,5 × 23,5. Dfl 79,–

Zuntz, Günther, *Greek*. A Course in Classical and Post-Classical Greek Grammar from Original Texts (Biblical Languages: Greek 4). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994. Vol. I: 704 p. Vol. II: 433 p. 16 × 24. Cloth: £55.00 ($80.00); paper: £25.00 ($37.50)

ISSN 0006-0887

Pietro Boccaccio, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare il 4 ottobre 1996
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma